İCLÎ, Ebû Dülef

(bk. EBÛ DÜLEF el-İCLÎ).

İCLÎ, Ebû Mansûr

(bk. EBÛ MANSÛR el-İCLÎ).

İCLÎ, Ebü'l-Fazl

(bk. EBÜ'l-FAZL er-RÂZÎ).

İCLÎ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن العجلى)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875)

Hadis hâfızı.

182 (798) yılında Kûfe'de doğdu. Sezgin'in bu tarihi 181 olarak kaydetmesi doğru değildir. 197'de (812) hadis öğrenimine başlayan İclî Bağdat'ta yetişti, bir süre Basra ve Kûfe'de kaldı. Tahsil maksadıyla Mekke, Medine, Yemen, Mısır, Bağdat ve Şam gibi yerleri dolaştı. Başta babası olmak üzere Yahyâ b. Âdem, Ebû Âmir el-Akadî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn ve Affân b. Müslim gibi hocalardan hadis dinledi. Oğlu Sâlih ile Muhammed b. Futays ve Osman b. Hâlid el-İlbîrî onun önde gelen talabeleri olup Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn de kendisinden hadis almıştır (Hatîb, IV, 215). Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürenleri tekfir eden İclî, mihne olayından sonra kendini ibadete vermek düşüncesiyle muhtemelen 218'de (833) Trablusgarp'a yerleşti ve 261'de (875) orada vefat etti. Ölüm yılının 260 olduğu da zikredilmiştir.

İlmî birikimi ve dinî hayatına gösterdiği itina sebebiyle övülen İclî hadisçiliği açısından Buhârî ile kıyaslanmış, Yahyâ b. Maîn'in onu güvenilir bir râvi olarak gördüğü ve "çok sağlam" diye nitelendirdiği belirtilmiştir (*Ma'rifetü's-sikāt*, Sübkî'nin mukaddimesi, I, 186). Ancak Elbânî'ye göre İclî değerlendirmelerinde gevşek davrandığından titizliğiyle bilinen cerh ve ta'dîl âlimlerine muhalefet ettiği noktalarda görüşlerine itibar edilmemelidir.

İclî'nin bilinen tek eseri *Târîhu's-sikāt (Ma'rifetü's-sikāt min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim)* olup kitap aynı zamanda bu sahanın günümüze ulaşan ilk kitabıdır (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 100-101). Oğlu Sâlih veya başkaları tarafından müellife çeşitli zamanlarda sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, *Kitâbü Su'âlâti Ebî Müslim Sâlih ebâhü* ... diye başlayan uzun bir isimle tanıtılmakta ve biyografiler sahâbî, tâbiîn, etbâu't-tâbiîn ile daha sonrakiler olmak üzere dört tabakada ele alınmaktadır. Önce Takıyyüddin es-Sübkî, ardından Zeynüddin el-Irâkî'nin isteği üzerine Heysemî tarafından alfabetik hale getirilen, İbn Hacer el-Askalânî'nin bazı ilâvelerde bulunduğu eserde adı Ahmed olanlara başta yer verilmiş, râviler sika, sadûk, câizü'l-hadîs ve zayıf gibi lafızlarla değerlendirilmiş, bazıları hakkında ise görüş belirtilmemiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, İbn Receb ve İbn Hacer el-Askalânî gibi müelliflerin faydalandığı kitap, Nûreddin el-Heysemî'nin tertibi esas alınarak Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından *Târîhu's-sikāt* (Beyrut 1405/1984), Takıyyüddin es-Sübkî ve Heysemî'nin tertiplerinden hareketle Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî tarafından *Ma'rifetü's-sikāt* (I-II, Medine 1405/1985) adıyla yayımlanmıştır. Bestevî, Kal'acî'nin çalışmasını incelediğini, tek nüsha ile yetinilen bu neşirde hatalar bulunduğunu söylemiş ve bunlardan bazılarına işaret etmiştir (*Ma'rifetü's-sikāt*, neşredenin girişi, I, 13-18). Kal'acî'nin neşrine göre eserdeki biyografi sayısı 2116 iken Bestevî her iki tertibi birlikte değerlendirdiği, ayrıca İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde İclî'ye dayanarak yer verilen biyografileri de çalışmasına eklediği için onun neşrinde sayı 2366'ya ulaşmıştır.

İclî'nin ayrıca *el-Cerh ve't-ta'dîl* ve *et-Târîh* adlı iki kitabından söz edilmekteyse de (meselâ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 582; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 54) Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî bunların *es-Sikāt*'a verilen farklı isimlerden ibaret olduğunu söylemektedir (*Ma'rifetü's-sikāt*, neşredenin girişi, I, 67).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Hasan el-İclî, *Târîhu's-sikāt* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1984, neşredenin girişi, s. 30-45; *a.e.: Ma'rifetü's-sikāt* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Beyrut 1405/1985, Sübkî'nin mukaddimesi, I, 179-188; Heysemî'nin mukaddimesi, I, 189-190; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 6-7, 13-18, 21, 24, 27-28, 35-159; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 214-215; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 560-561; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XII, 505-507; XIV, 566; Safedî, *el-Vâfî*, VII, 79-80; *Keşfü'z-zunûn*, I, 522, 582; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 49, 54; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 130, 147; Sezgin, *GAS*, I, 143; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'Arabî*, Rabat 1399/1979, II, 228-229; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe*, Medine 1405/1984, s. 90, 100-101, 106; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, Beyrut 1405/1985, II, 219; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifîn*, II, 980-981.

 EMİN ÂŞIKKUTLU

İCMÂ

(الإجماع)

İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î delil, İslâm fıkhının Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı.

Sözlükte "birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek" gibi anlamlara gelen icmâ, Kur'an'da yer almamakla birlikte bu masdardan türetilmiş kelimeler dört yerde sözlük mânasıyla geçer (Yûnus 10/71; Yûsuf 12/15, 102; Tâhâ 20/64). Hadislerde kelime daha çok "niyet etme" anlamında kullanılmıştır. İcmâın dinî literatürde kazandığı terim anlamı kelimenin sözlük anlamından bağımsız olmayıp fıkıh usulünde icmâ ana hatlarıyla, "Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tanımlanır.

Fürû-i fıkıh kitaplarında birçok dinî-hukukî hükmün meşruiyet temelini göstermek üzere başvurulan, fıkıh usulü eserlerinde ise kaynaklar teorisinin vazgeçilmez bir öğesi olarak yer verilen ve temel şer'î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ İslâm fıkhı ve kültürünün çok önemli kavramlarından biridir. Usûl-i fıkhın tedvin edilmesiyle birlikte literatürde icmâa özel bir yer ayrıldığı, icmâın dayanakları, varlık ve geçerlilik şartları, hükmü gibi konular üzerinde geniş bir biçimde durularak bir icmâ teorisi oluşturulmaya başlandığı görülür. Ancak icmâ konusunda cereyan eden tartışmaların sağlıklı bir değerlendirmesini yapabilmek için bu eserlerdeki bilgilerin yanı sıra icmâın tarihî ve fikrî temellerini ve ortaya çıkış sürecini de dikkate almak gerekir.

A) İcmâın Tarihî ve Fikrî Temelleri. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin karşılaştığı yeni meselelerin çözümü için önlerinde tek yol bulunuyordu: Kur'an'ı ve Resûlullah'ın sünnetini anlama ve yorumlama suretiyle sonuçlara ulaşma çabası göstermek. "İctihad" adı verilen bu faaliyeti Resûl-i Ekrem kendi sağlığında özendirmiş ve onların bu melekeyi kazanmalarına imkân sağlamıştı. Fakat bu aşamada önemli bir problem, gündemdeki olay hakkında Resûlullah'ın bir sünnetinin bulunup bulunmadığının tesbiti idi. İlk halifeden itibaren yönetim ve yargı mevkiinde bulunanlarla dinî bir meselede fetvasına başvurulan kişiler, öncelikle hükme bağlanacak meseleye dair sünnet bulunup bulunmadığını araştırıyorlardı. Bir meselede Resûlullah'ın birden fazla veya yoruma açık söz ve uygulaması varsa bunlar arasından ictihadı etkileyen faktörlere göre tercihe şayan buldukları çözümleri öneriyor veya uyguluyorlardı. Bu arada halife de önemli gördüğü meseleleri geniş biçimde müzakere etmeye ve sonunda olabildiğince herkesi tatmin eden bir çözüme varmaya imkân veren bir istişare ortamını canlı tutmaya çalışıyordu.

Diğer taraftan sosyal düzen kurallarının işletilmesinde gerek kolaylık gerekse güven sağlama açısından istikrar önemli bir unsur olduğu için sahâbe döneminden itibaren önceki tatbikata özel bir önem atfedilmiş, idarî ve kazâî kararların yanı sıra iftâ faaliyeti esnasında da ele alınan meseleye dair geçmiş uygulamaların bulunup bulunmadığına dikkat edilmesi öncelikli bir önem taşımıştır. Eski uygulamalar arasında, üzerinde herkesin ittifak ettiği hususların bilinmesi toplumda birliğin sağlanması yönünde iyi bir imkân sunmaktaydı. Fıkhî hükümler alanında Hz. Peygamber'in tatbikatına en fazla ev sahipliği yapmış olan Medine'nin sonraki dönemlerde özel bir konum kazanması ve buradaki uygulamaların hem sünneti ve sünnete aykırı olmamayı tesbit, hem de İslâm'ın ilk nesillerine ait tatbikatı gösterme bakımından öncelikli bir kriter olması gerektiği fikri de bu sürecin tabii sonuçlarından biridir. Bu fikri bir fıkıh doktrininin temellerinden biri haline getiren ise İmam Mâlik olmuştur (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE).

Medine uygulamasına böyle bir imtiyaz tanıyan İmam Mâlik'e ve onun görüşünü benimseyen âlimlere karşı en sert tepki İmam Şâfiî'den geldi. Şâfiî, tanımı ve çerçevesi belirlenmeden kullanılan ve bağlayıcı bir kaynak özelliği içinde takdim edilen Medine ameli veya icmâını tartışırken sünnet ve icmâ kavramlarını birbirinden ayırt etmeye özen göstermektedir. Ona göre eğer Medine'deki bir uygulamaya sünnet değeri verilecekse bunun rivayet sorumluluğu üstlenilerek ve hadis kritiğine açılarak Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması şartı aranır (*er-Risâle*, s. 471-472). Şayet bu uygulamanın bağlayıcılık değeri müslümanların veya İslâm âlimlerinin o hüküm üzerinde birleşmiş olmalarından kaynaklanıyorsa o takdirde "icmâ" kavramı gündeme gelecektir ve hangi düzeydeki fikir birliğinin icmâ sayılabileceği incelenmelidir. Şâfiî'ye göre eğer herhangi bir şer'î meselenin hükmü üzerinde bütün İslâm âlimleri birleşmişse bu herkesi bağlar; fakat Medine âlimlerinin birçok meselede gerçekleştiğini iddia ettikleri icmâların bu teorik yaklaşımla örtüştüğünü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bütün İslâm beldelerinde hiçbir âlimin farklı hüküm belirtmediği biliniyorsa ancak o durumda icmâın varlığından söz edilebilir. Üstelik Medine âlimlerinin, hakkında icmâ bulunduğunu ileri sürdükleri birçok meselede bizzat Medine âlimleri arasında bile görüş ayrılığına rastlanmaktadır. Şâfiî, Medine icmâı ve ameli konusundaki tepki ve karşı tezini geliştirerek ona teorik bir çerçeve kazandırmaya çalışmış, neticede İslâm âlimlerini icmâ kavramını teorik planda ve bir metodoloji sorunu olarak ele almaya davet eden ve bizzat icmâ teorisinin nüvesini ortaya koyan ilk doktrin sahibi olmuştur.

Doktrin kurucuları olan müctehid imamların tefekkürlerinde, bütün âlimlerin üzerinde birleştiği kesinlikle bilinen bir çözümün dışına çıkmama bir prensip olarak mevcuttu. Ancak onların takip ettiği metotların teorisini ortaya koymaya yönelmemiş olmaları ve bunun yanı sıra pratikte sözü edilen anlama yakın bir fikir birliğine sahâbe devrinden sonra rastlayamamaları sebebiyle, sonraki usulcüler tarafından icmâ konusunda yapılan hararetli savunma ve teorik incelemeler müctehid imamlar döneminde görülmez. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, mezhep imamlarının icmâ konusuna bakışını farklı kavramsal çerçeveler içinde olmak üzere şu şekilde tasvir etmektedir: Mâlik b. Enes kavlî veya amelî, naklî veya ictihadî farkı gözetmeksizin icmâı "vâkıî" anlamıyla, yani Medine'nin hemen tek ilim merkezi olduğu dönemde bilginlerin ileri gelen ve çoğunluğunu teşkil eden tabakası arasında gerçekleşen fikir birliği anlamıyla kaynak olarak alıyor, Şâfiî ise icmâı "zâtî" anlamıyla, yani bütün beldelerdeki bütün âlimlerin katıldığı fikir birliği mânasında kabul ediyor, fakat bu anlamda icmâın da sadece kavlî olan şeklini muteber sayıyordu. Ahmed b. Hanbel'in de bu konuda üstadı Şâfiî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili anlayışını tam olarak aksettiren açıklamalar bulunmamakla birlikte Hanefî usulcüleri doktrine hâkim olan görüşü icmâın "zâtî" anlamıyla alınması, fakat Şâfiî'den farklı olarak kavlî olma şartının aranmaması şeklinde intikal ettirmektedirler (*el-Medḫal*, s. 335-341).

İcmâın tarihî ve fikrî temelleri hakkında ileri sürülen görüşlerin bir kısmı, onun bazı politik ve sosyal ihtiyaçların ürünü olarak ortaya çıktığı düşüncesini merkez edinmektedir. Bu bağlamda ele alınan politik ihtiyaçların başında halife seçiminin meşruiyet temelinin kurulması gelir. Bu açıdan yapılan izahlarda, bir taraftan devlet yöneticilerinin kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve kararlarına daha kolay uyulmasını sağlamak amacıyla icmâdan yararlanmış olmaları, diğer taraftan devlet baskılarına karşı icmâın bir koruma görevi üstlendiği hususu da önemli bir paya sahiptir. Bazı fıkıh usulü eserlerinde icmâa katılma ehliyetini haiz olanlardan "ehlü'l-hal ve'l-akd" olarak söz edilmesinin dikkatlerin icmâın politik rolüne yönelmesinde oldukça etkili olduğu görülür. Sosyal ihtiyaçlar ise müslüman toplumdaki parçalanmışlığın önüne geçilmesi ve özellikle Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olarak bilinen kesimin kendi içindeki bütünlüğün ve dışarıdan gelebilecek fikrî etkilere karşı direncin sağlanması şeklinde özetlenebilir (konuya ilişkin görüşler ve tartışmaları için bk. Ahmad Hasan, *IS*, VIII/2 [1969], s. 135-150; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 178-180).

İcmâın fikrî temelleri arasında, İslâm'ın şûrayı emretmesi ve Resûlullah'ın bizzat bu prensibi titizlikle uygulamasının yanında sahâbeye şûra ve istişare fikri kazandırmış olması ağırlıklı bir yer tutar. Bunun yanı sıra İslâm'ın âlimlere uymayı emretmesi ve dolayısıyla bütün ilim adamlarının bir konu üzerinde birleşmeleri halinde buna uyma zorunluluğunun öncelikle doğmuş olacağı şeklindeki mantıkî çıkarım, müslüman cemaatten ayrılmama ve birlik prensibiyle ilgili naslar, sahâbenin

ittifakının bağlayıcı sayılması ve -âdet dahil olmak üzere- Selef'in otoritesi de icmâın fikrî temelleri arasında sayılabilir (Keleş, s. 11, 15-16, 57-66; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 178, 180-181). Bu izahlara yakın bir yaklaşıma göre de icmâ kavramı esas olarak bir toplumsal irade teorisi şeklinde başlamış ve bu teori, müslüman toplumda âlimlerin bir baskı grubu olarak zuhuruna kadar bir süre devam etmiş, nihayet dinî alanda hâkimiyet kurmaları ve dinin pratikte siyasetten ayrılmasıyla âlimler toplumsal iradenin temsilcisi olarak görülür olmuştur (Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijmā' in Islam*, s. 260).

Bazı araştırmacılar, icmâ ile Câhiliye döneminde Araplar'ca benimsenen "es-sünne" (gelenek), "el-emrü'l-müctema' aleyh" (konsensüs), "şûra" veya "nedve" (Mekke site-devletinin karar organı) kavram ve kurumları arasında bağ kurarak İslâm'da icmâın usul eserlerinin kaleme alınmasına kadar geçen dönemde yaşadığı süreci açıklamaya çalışırlar. Bunlardan Vâil b. Hallâk, İslâm'ın gelişiyle birlikte nihaî yetkinin kaynağının toplum mu Tanrı mı olacağı sorununun ortaya çıktığını, o zamana kadar icmâın sosyal ve seküler bir güç olarak mevcut olduğunu, geleneğin, kabile veya toplumun konsensüsünün hukuk olarak telakki edildiğini, Kur'an'ın -hukukî muhtevasıyla- bu yerleşik seküler sünneti çiğnediğini, toplumun da muayyen bir nesil tarafından belirlenen yaşayan sünnetle Peygamber'in sünnetini kaynaştırarak kendisine, yakında hukukun en kuvvetli kaynağı haline gelecek olan "ilâhî sünnet"i belirleme yetkisi tanıdığını, bunun da kısaca toplum neye karar verirse onun hâkim olacağı mânasına geldiğini ileri sürer (*IJMES*, XVIII/4 [1986], s. 427-428, 430-431).

Kur'an'ın bir kısım yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinin de icmâ anlayışının oluşumunda payı olmalıdır. İslâm âlimlerinin izahlarına göre, tahrifin anlamlarından biri de kutsal kitaplardaki ifadelerin sapkın yorumlara tâbi tutulması ve bazı din adamlarınca kutsal metinlere bunların söylemediklerinin söyletilmesidir (Taberî, II, 248-249; İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 168). Bu durum karşısında müslümanların, özellikle geniş ictihad hürriyetinin tanındığı bir ortamda, kesin naslarla belirlenmiş hükümler üzerinde oynanmaması ve kendilerinin de Kur'an'da ağır biçimde mahkûm edilen tahrif faaliyeti kapsamına girmeleri riskinin bertaraf edilmesi için bir önlem almaları gerekmekteydi. Usul eserlerinde inkârı küfür sayılan icmâın, sübûtunun yanı sıra delâleti bakımından da kesin kabul edilen naslara dayalı icmâ olduğu ve Şâfiî'nin de kesin deliller arasında saydığı icmâın bu türü ifade ettiği dikkate alınırsa anılan önlemin icmâın kavramsal çerçevesinde hayli etkili olduğu söylenebilir.

Fıkıh usulü eserlerinde geliştirilen icmâ teorisinde ise "ümmetin ismeti" yani hatadan korunmuşluğu kavramı icmâa yön veren temel düşünceyi izahta daha ağırlıklı bir yere sahiptir. Hatta bazı âlimler -müslümanlardan daha kalabalık gayri müslim topluluklarının bazı yanlış inançlar üzerinde ittifak etmiş olduklarına dikkat çekerek- bunun İslâm ümmetine bahşedilmiş bir ilâhî lutuf ve onurlandırma olduğuna vurgu yapar. Bu yaklaşımın, İslâm muhitinde Peygamber dışında bir kişiye günahsızlık izâfe edilmesi ve onun (mâsum imam) vahiy alan kimsenin yetkileriyle donatılmış kabul edilmesi düşüncesine ve bu düşünceyi inanç esaslarından biri haline getiren Şîa'ya karşı güçlü bir tepki olduğu gözden kaçmamaktadır.

İcmâ kavramının ortaya çıkışını ve gelişim sürecini onun sosyal ve politik rolüyle izah etmeye çalışan yaklaşımlar sadece belirli açılardan haklılık payı taşır. Konuya en fazla ışık tutan bilgi kaynaklarında, meselâ Şâfiî'nin eserleriyle o dönemin fıkhî yaklaşımlarını yansıtan kitaplarda ise ilmî ve dinî mülâhazaların daha ağırlıklı olduğu dikkat çekmektedir. İcmâ tartışmalarının yoğunluk kazanmaya başladığı bu kaynaklar incelendiğinde icmâ deliline başvurma ihtiyacının iki önemli olguya dayandığı görülür. **a)** Bazı fıkhî hükümler üzerinde ittifak edilegelmiş olması, **b)** Bir kısım âlimlerin ittifakın çerçevesini mahallî tesbitlere dayanarak belirlemeye çalışmaları.

Sahâbe döneminden itibaren ictihad ve fetva faaliyetinde, Kur'an ve Sünnet'te olayla ilgili bir çözüm bulunmadığı takdirde doğrudan kişisel ictihada başvurulmayıp önceki fetva ve kararların gözden geçirildiği, önceki ilmî ve kazâî ictihadlardan yararlanma yönünde güçlü bir gelenek oluştuğu bilinmektedir. Bu tutumun büyük ölçüde sünnete uygunluk veya en azından ona aykırı olmama teminatı sağladığı, ayrıca İslâm'ın iki ana kaynağında birlik ve beraberliğin önemine defalarca vurgu yapılmış olduğu dikkate alınırsa üzerinde ittifak edilmiş hususların fakihlerin hukukî tefekkürünü oldukça etkileyen bir unsur olması kaçınılmazdı. Doğru bir hükme dört kaynakla ulaşılabileceğini belirtip dördüncü sırada da ümmetin icmâını zikreden ilk kişinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) olduğuna (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 255), yine Ebû Hanîfe'nin kendi metodundan söz ederken "ittifâku'l-ümme" ifadesini kullanmış bulunduğuna (Muhammed Biltâcî, I, 350) dair rivayetlerin sıhhati tartışmaya açık görünmektedir. Fakat gerek bu tür rivayetler gerekse Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde "ecmea'l-müslimûne cemîan lâ ihtilâfe beynehüm" (*el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne*, IV, 262), "aleyhi'n-nâsü âmmeten" (*a.g.e.*, II, 677), "ve hâze'l-emrü'l-mücma' aleyh" (*a.g.e.*, II, 443), "ve alâ hâzâ âmmetü emri'n-nâs" (*a.g.e.*, II, 609), (bir hadisle ilgili olarak) "ve'ctimâahüm alâ hâzâ" (*a.g.e.*, I, 64) gibi ifadelerle müslümanların görüş birliğine atıfta bulunması ve *Kitâbü'l-Aṣl*'ında "emrü'n-nâs" tamlamasına çokça yer vermesi, doğrudan doğruya terim anlamıyla icmâa gönderme olarak alınamazsa da fakihlerin genel veya bölgesel ittifak noktalarına karşı kayıtsız kalmamış olduklarını göstermesi yönüyle önemlidir. Evzâî'nin siyeri, Ebû Yûsuf'un buna reddiyesi ve *Kitâbü'l-Ḫarâc*'ı gibi dönemin başka eserlerinde de bu tür ifadelere rastlanır.

İctihad metodolojisiyle ilgili olarak günümüze ulaşan en eski eserin sahibi olan Şâfiî'nin, müctehidde aranacak şartlar arasında hem geçmiş dönemlerdeki hem muasır ilim ehlinin görüşlerini, müslümanların icmâını bilmeyi sayması, Selef'in görüşlerini, insanların icmâ ve ihtilâf ettikleri hususları bilmeyenin ictihad edemeyeceğini ifade etmesi de (*el-Üm*, VII, 274; *er-Risâle*, s. 510) sırf icmâın önemine dikkat çekmek şeklinde değil ayrıca önceki görüş ve uygulamaların değerine genel bir işaret olarak da anlaşılmalıdır.

Yukarıda işaret edilen iki olgudan birincisi, yani bazı fıkhî hükümler üzerinde ittifak edilegelmiş olması, fakihe karşılaştığı meselede güvenle bakabileceği bir çözümü hazır biçimde sunma ve toplumdaki istikrarı sağlama açısından önemli bir imkân oluşturmasının yanı sıra, serbest bir ortamda gerçekleşen ictihad faaliyetinin hangi sınırlara kadar uzanabile-

ceği sorusuna da bir cevap teşkil etmekteydi. Selef'in ittifak çerçevesinin bazı mahallî tesbitlere dayanarak belirlenmesi ise beraberinde kesinlik ve bağlayıcılık tartışmasını da açacağından bu konuda yetersiz kalırdı. İşte Şâfiî, bazı selefleri ve muasırları gibi bir taraftan Resûlullah döneminden beri üzerinde farklı bilgi ve kanaatin bulunmadığı hususlarda bu ittifakın önemine dikkat çekmiş ve bunun dışında bir görüş ileri sürülemeyeceği esasını benimsemiş, diğer taraftan bu tezin kabul görebilmesi için üzerinde ittifak iddia edilen hususları gözden geçirme ihtiyacını duymuş ve birçoğunda bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını tesbit ettiği için bunları eleştirmeye, bunun tabii bir sonucu olarak da kabul edilebilir bir ittifak (icmâ) teorisine esas teşkil edecek unsurlar üzerinde düşünmeye ve icmâın farklı türlerine göre onu deliller hiyerarşisi içinde farklı yerlere yerleştirmeye yönelmiştir. Her ne kadar fiilen vuku bulduğunu tesbit ettiği icmâlar sınırlı sayıya, belirli döneme ve kesin naslara dayalı hükümlere inhisar etmekte idiyse de ana fikir ve gerekçe bütün müslümanların bir noktada birleşmiş bulunduğunun kabulü olduğundan, teorik planda âlimlerin bir hüküm üzerinde tam ittifakı meydana gelirse bunun da bağlayıcı olacağını kabul etmeyi iç tutarlılığın bir gereği saymıştır. Öyle anlaşılıyor ki icmâ kavramının teorik planda ele alınmasında Medineli âlimlerin, özellikle de İmam Mâlik'in değişik ifadelerle sıkça atıfta bulunduğu "Medine ehlinin ameli"ni herkesi bağlayacak bir kriter olarak algılama temayülü ve Şâfiî'nin de buna tepki göstermesi önemli bir role sahiptir. Ancak İmam Mâlik'in geniş tartışmalara yol açan bu anlayışını teknik bir usul terimi anlamında "icmâ" kavramıyla örtüştürmek ve onun icmâı Medineliler'in ameliyle sınırlandırdığını ileri sürmek isabetli olmaz. Şâfiî'nin bu konuda Medine âlimlerine yönelttiği tenkitlerden de o sırada henüz bu anlamda icmâ kavramının teşekkül etmediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan bazı araştırmacılar, genellikle bütün dinler için geçerli olan "dinin sosyal teşkilâtı" (church) kavramı, bu kavramın üzerine bina edildiği "karizma" (charisma) düşüncesi, dinin kurucusunun ölümünden sonra kişisel karizmanın yerini resmî (kurumsal) karizmaya bırakması ve bunun da "hatadan korunmuşluk" (ismet) kavramını ortaya çıkarması üzerinde durmakta ve buradan hareketle İslâm muhitinde de icmâın aynı fikrî temele dayandığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İslâm'daki "ümmet" ile Budizm'deki "samgha" (sangha), Yahudilik'teki "sanhedrin" ve Hıristiyanlık'taki "kilise" arasında benzerlik kurulmaktadır. Bu benzerlik arayışında Joachim Wach'a dayanan Ahmed Hasan, anılan kurumlarla icmâ arasında uzun mukayeseler yaptıktan sonra icmâın hatadan korunmuşluk düşüncesi bakımından onlara benzemekle beraber resmî bir örgütlenme ve işleyiş mekanizması açısından benzemediği, yine icmâ ile belirtilen kurumlar arasında teori ve kavramsal açıdan benzerlik bulunduğu, fakat yapısal açıdan benzerlik bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır (*The Doctrine of Ijmāʿ in Islam*, s. 197-222; Gibb de icmâın "dalâlet"i belirlemede mihenk taşı görevi üstlendiği tesbitinden yola çıkarak kilise konsilleriyle icmâ arasında benzerlik kurar, *a.g.e.*, s. 221-222, 254). Ancak bu yönde ileri sürülen iddialarda hareket noktası açısından eleştiriye açık görünen önemli bir husus, temel öğretilerinin sonraki nesillere intikali konusunda İslâmiyet'le diğer dinler arasındaki farkın dikkatten kaçırılmış olmasıdır. Kur'an'ın Hz. Muhammed hayatta iken yazıya geçirilmesi, sünnetin de oldukça geniş bir zaman dilimine yayılan bir uygulamadan sonra sahâbe tarafından tabii seyri içinde sürdürülmesi, teorik olarak Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra kurumsal bir karizma arayışını gerektirmeyeceği sonucuna götüreceği gibi müslümanların böyle bir gereksinim içinde olmadıkları tarihen de sabittir. Bazı siyasî olayların yanılmazlık arayışını beslediği ve bunun neticesinde Şîa'daki mâsum imam anlayışının ortaya çıktığı söylenebilirse de bunun diğer dinlerdeki gibi kurumsal bir gelişme gösterdiği iddia edilemez. Konuya böyle bir hareket noktasından yola çıkarak yaklaşmanın ulaştırabileceği en uç nokta, ismet inancı açısından Hıristiyanlık'taki Katolik anlayış ile İslâmiyet'teki Şiî anlayış arasında bir benzerlik kurma olabilir. İslâm'daki icmâ ile yukarıda anılan kurumlar arasında bunun ötesinde bir benzerlik kurulması zorlama olur. Bunu tesbit için -bunlar arasındaki farkların izahına girilmeksizin- İslâm'da ictihad yetkisini elde etmenin ve kullanmanın belirli mercilerin müsaadesine bağlı olmadığını, icmâın asıl gücünü yine vahye bağlılık iradesinden aldığını ve hatadan korunmuşluğun icmâa yol açan bir arayış değil aksine farklı anlamalara kapalı durumlarda ileri sürülebilecek bir sonuç olduğunu belirtmek yeterli olacaktır.

Yine bazı şarkiyatçılar, âlimlerin ittifakı kavramının Roma hukukunda İmparator Severus tarafından tayin edilmiş bir otorite olan "opinio prudentium"a (yani âkıllerin, hikmet ve basîret sahiplerinin görüşleri) tetâbuk ettiğini ileri sürerler. Hatta Joseph Schacht, Ignaz Goldziher'in bunu Roma hukukunun İslâm hukukuna bir etkisi şeklinde takdim ettiğini kaydeder (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 83). Ancak bu görüşe hak verdirecek bir dayanağın bulunduğunu söylemek de zordur. Her şeyden önce İslâm'da opinio prudentium sistemini andırır bir yetki donatımı ve hiyerarşi bulunmaz (Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s. 159). Schacht'ın, icmâın ortaya çıkışı ile fıkhî ihtilâfların dayanılmaz boyutlara varması karşısında İbnü'l-Mukaffa' tarafından halifeye kanunlaştırma teklifinde bulunması arasında bağ kurması ise kendi içinde tutarsızlık taşır. Çünkü İbnü'l-Mukaffa', söz konusu raporunda (*Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe*, s. 125-127) halifeyi hukuk birliğini sağlama amacıyla bir seçim yapmaya teşvik etmekteydi; bu yolla sağlanacak birlik, diğer görüşlerin ilmî anlamda saygınlığını ihlâl etmeyerek sadece toplumda huzurun ve hukuk güvenliğinin sağlanması amacıyla uygulamada devlet başkanınca seçilen görüşün esas alınmasına imkân sağlayacaktı. Böyle olunca pozitif hukuk açısından birlik sağlanması için yapılan önerinin icmâı hazırlayan bir temel olarak düşünülmesi doğru olmaz. Öte yandan Ahmed Hasan, hukukta kaosu ortadan kaldırma amacını güden bu tekliflerin devlet eliyle gerçekleştirilememesi karşısında bu sonucun, ferdî görüşün bizzat müslümanlar tarafından tedrîcî olarak kabul edilmesi ve tanınması süreci sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmekte ve bu süreci icmâ şeklinde takdim etmektedir (*The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s. 161-162). Oysa hukuk birliğini sağlayan bu tabii süreç mezheplerin istikrar kazanması biçiminde gerçekleşmiştir ve bunu icmâ olarak nitelemek aynı dönemde farklı mezheplerin varlığını koruduğunu inkâr etmek gibi tarihî realiteyle bağdaşmayan bir sonuca götürür (icmâ ile "consensus" ve "ordinance" kavramları ve Roma hukukunun muayyen bir dönemindeki bir uygulama arasında yapılan mukayese için bk. Ahmed Hamed, s.

342-344; Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijmāʿ in Islam*, s. 238).

İcmâın tarihî ve fikrî temellerini belirlerken belli dönemlerin şartları ve ihtiyaçları ile sınırlı açıklamalar yapmak veya başka din yahut kültürlerin kavram ve kurumlarıyla benzerlikler kurmak yerine onu fıkıh usulünün gelişim seyri içinde değerlendirmek ve icmâın bu sürecin tabii akışı içinde kavramlaştığını ve İslâm muhitinin özgün bir kavramı olduğunu söylemek daha isabetli olur (Camille Mansour, s. 42-57). İcmâ kavramı ortaya atıldığında buna karşı çıkılmamış olması, icmâ kavramının henüz kullanılmadığı dönemlerde de bütün müslümanların aynı biçimde algıladıkları hükümler karşısında aykırı bir tavır veya düşünce ortaya konmasının doğru olmayacağı anlayışının yaygınlığını kanıtlayan açık bir delildir. Nitekim icmâın teorisi ortaya konmaya başlandığı sıralarda buna -meselâ bir istihsanda hatta bir kıyasta olduğu gibi- temelden karşı çıkanların bulunmadığı görülür. İcmâa itirazlar gerçekte, teorik anlamıyla icmâın (her devirde İslâm müctehidlerinin kesin delile dayalı olmayan bir meselede fikir birliği etmeleri suretiyle meydana gelecek icmâın) oluşumuna mümkün gözüyle bakılamamasından kaynaklanan karşı çıkışlardır; yoksa meydana geldiğinden emin olunan bir icmâa karşı çıkışa hemen hiç rastlanmaz.

B) Fıkıh Usulünde İcmâ Teorisi. Belli bir fikrî oluşum sonrasında fıkıh usulünün temel kavramlarından biri haline gelmiş olan icmâın delil olarak kabulü, varlık ve geçerlilik şartları, çeşitleri, kaynaklar sıralaması içindeki yeri gibi konular etrafında literatürde geniş teorik tartışmalara rastlanır.

1. İcmâın Dayanakları. İslâm hukukçularının baskın çoğunluğu icmâı şer'î delil kabul eder ve ona şer'î deliller hiyerarşisi içinde Kitap ve Sünnet'ten sonra yer verir. İcmâı kabul etmeyenler ise genellikle Mu'tezile'den İbrâhim en-Nazzâm ve Kâşânî ile Havâric ve İmâmiyye şeklinde gösterilmektedir. Ancak Şîa'nın icmâı tanımadığı yolunda Sünnî eserlerde yer alan ifadeler Şiî yazarlar tarafından şiddetle tenkit edilmekte ve sadece şekil yönünden mevcut olan ayrılığın icmâın inkârı gibi gösterilmesine karşı çıkılmakta, yine icmâı inkârın temsilcisi olarak gösterilen Nazzâm'a da bu konuda kendisine ait olmayan görüşlerin izâfe edildiği belirtilmektedir. Yapılan nakillerin genellikle birleştiği nokta Nazzâm'ın kesin delile dayanma şartı aradığı, re'y ve kıyasa dayanan ittifakın hatadan uzak olamayacağı görüşünü savunduğu şeklindedir. Bu konudaki görüşlerin ona aidiyeti hususunda da tereddütler vardır.

İcmâın delil oluşu Kitap ve Sünnet'le, ayrıca aklî istidlâl yoluyla ispatlanmaya çalışılır. İcmâın icmâ ile ispatlanması genellikle kabul görmez. Sahâbe icmâının ise bu konuda özel bir yeri vardır. İcmâın Kur'an'daki delili olarak başta Nisâ sûresinin 115. âyeti olmak üzere birçok âyet gösterilmektedir (el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-A'râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10). Bunlardan ilkinde "müminlerin yolundan başka yol izleyenler"in ağır bir şekilde eleştirilmiş olması icmâa delâlet şeklinde yorumlanır. Diğer âyetlerde daima hak ve adalet üzere bir ümmetin bulunacağının haber verilmesi, Hz. Muhammed'in ümmetinin karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığının, itidali temsil ettiğinin ve en hayırlı ümmet olduğunun bildirilmesi, müminlere yapılan muamelenin Peygamber'e yapılmış gibi sayılması, müminlerin doğrularla beraber olmaya, hep birlikte Allah'ın ipine sarılmaya ve ihtilâfları Allah ve Resulü'nün öngördüğü yollarla çözmeye çağrılması ve dinde uzmanlaşmanın önemine dikkat çekilmesi gibi hususlar icmâ fikrini destekleyen anlamlar olarak gösterilir. Gazzâlî ise bunların hiçbirinin maksadı (icmâı) açıkça ifade etmediğini, Nisâ sûresinin 115. âyeti kısmen kuvvetli bir delâlete sahip sayılabilirse de onun da icmâ anlamı için sevkedildiği kanaatinde olmadığını ifade etmektedir. Gazzâlî dışında daha birçok usulcü tarafından gerek bu âyetin gerekse diğer âyetlerin icmâ için delil gösterilmesine itirazlarda bulunulmuştur. Şâfiî, *er-Risâle*'sinde icmâın dayanakları konusunu özel olarak ele aldığı ve burada herhangi bir Kur'an âyetini delil göstermediği halde özellikle Şâfiî âlimlerinin usul eserlerinde, onun bu konuda Nisâ sûresinin 115. âyetiyle istidlâl ettiğine dair bir menkıbe yaygınlık kazanmıştır (*Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, I, 39-40).

İcmâın hüccet olduğunu savunan usulcülerin çoğu, bu konuda en kuvvetli delilin sünnette yer aldığını söyleyerek birçok hadis zikretmektedir. Bu hadislerin birleştiği iki nokta, İslâm ümmeti içinde daima doğru üzerinde bulunacak bir grubun var olacağı, dolayısıyla bu ümmetin hata ve dalâlet üzerine birleşmeyeceği ve cemaatten (topluluk) ayrılmamanın gerekliliği esaslarıdır. Meselâ Şâfiî, icmâın bağlayıcı kaynak oluşunu ispat etmesini isteyen muhatabına cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermektedir (*er-Risâle*, s. 472-474). Söz konusu hadisler (Buhârî, "Fiten", 2, 11; Müslim, "İmâre", 13, 170; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "Fiten", 7, 27) tek tek mütevâtir olmamakla birlikte aynı anlamı taşıyan bu kadar çok sayıdaki hadisin mütevâtir sünnet gücünde ve bir kaynağın ispatı için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir (Cessâs, III, 264-267; Debûsî, vr. 9b). Hadislerde geçen "cemaat" kelimesinin nasıl anlaşılması gerekeceği hususunda ise değişik görüşler ileri sürülmüştür (Şâtıbî, *el-İʿtiṣâm*, II, 258-265). Bazı kaynaklarda, Hz. Ali'nin Resûlullah'tan icmâa doğrudan gönderme içeren bir hadis rivayet ettiği belirtilirse de (İbn Abdülber, II, 852-853) bu rivayete klasik usul eserlerinde rastlanmamaktadır.

İcmâın kaynak olduğunu ispat için ileri sürülen aklî istidlâller, ilâhî kanunun insanlığın sonuna kadar varlığını sürdüreceği, İslâm müntesipleri içinde her devirde doğru görüş üzerinde olanların bulunacağı ve doğrunun, ister ittifak ister ihtilâf halinde olsunlar İslâm âlimlerinin vardıkları sonuçların dışında kalamayacağı noktasında merkezîleşmektedir. Ancak birçok usul âlimi aklen, diğer ümmetler bakımından olduğu gibi İslâm ümmeti açısından da hata üzerinde birleşme ihtimalinin bulunduğunu, bu sebeple icmâın hüccet sayılması için ancak naklî delile dayanılabileceğini ve naslarla hata ihtimalinin ortadan kaldırıldığının bildirilmesinin müslümanlar için bir onurlandırma niteliği taşıdığını belirtir (Cessâs, III, 257; Debûsî, vr. 8a-b). İcmâın dayanakları arasında sahâbe icmâının özel bir yeri vardır. Gazzâlî'nin de bir nevi aklî istidlâl şekli vererek (et-tarîku'l-ma'nevî) teorik deliller arasında sıraladığı sahâbe icmâıyla, pratikte usulcülerin icmâın şartları ve ayrıntıları konusunda sık sık gösterdikleri bir delil olarak karşılaşılır.

İcmâın delillerine yöneltilen itirazların başında kitaptan getirilen delillerin savunulan anlamı taşımadığı, buna karşılık Bakara sûresi 188, Nisâ 159 ve Nahl 89. âyetleri gibi aksi anlamı ifade eden âyetlerin bulunduğu iddiaları gelmektedir. İcmâın sünnetten getirilen delillerine, ge-

rek âhâd olmaları gerekse bunların delâletleri yönünden itirazlar ileri sürülmüş, ayrıca sünnetten karşı deliller getirilmeye çalışılmıştır. Bu karşı deliller, genel olarak İslâm toplumu içinde meydana gelecek bozuklukları ifade etmektedir (daha çok Batılı araştırmacılar tarafından sünnetten getirilen delillere, özellikle de İslâm ümmetinin hata veya dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini ifade eden hadise yöneltilen tenkitler için bk. Goldziher, s. 44-45; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 57; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 64-65; Ahmad Hasan, *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, s. 218-219, 224-225; Keleş, s. 189-226; Hourani, XXI [1964], s. 13-60; Wael B. Hallaq, XVIII/4 [1986], s. 431). Ayrıca Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'e saydırdığı kaynaklar arasında icmâın yer almayışına karşı deliller arasında yer verilmiştir. İcmâı savunanları zorlanmış yorumlar yapmakla itham eden tarafın kendi yorumlarında daha aşırı zorlamalara girdiği görülmektedir. Aklî istidlâl yoluyla yapılan itirazların özünü ise ümmetten her bir kişinin hata etmesi mümkün olduğuna göre bütün ümmetin hata edebileceği ve kesin delile dayanıyorsa icmâa ihtiyaç bulunmadığı, zannî delile dayanıyorsa esasen tam bir fikir birliği sağlanamayacağı tezi teşkil eder. Ayrıca icmâın imkânına (tasavvuruna), vukuuna (fiilen meydana gelmiş olduğuna), bilinmesine, nakline ve bağlayıcılığına birçok itiraz yöneltilmiştir (cevap ve tartışmalarıyla birlikte bk. Cüveynî, I, 671-675; Gazzâlî, I, 173, 180-181; Abdülazîz el-Buhârî, III, 227; konuya cedel metodu açısından toplu bir bakış için bk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, s. 75-117).

İcmâın hüccet olduğu hakkında Kitap ve Sünnet'ten gösterilen delillerin icmâa doğrudan değil diğer şer'î delillerde olduğu gibi dolaylı bir göndermede bulunduğu doğru olsa bile ilgili nasların icmâın temelindeki düşünceyi bütünüyle desteklediği görülür. Bunların, herhangi bir meselede bütün müslümanların dinin temel hükümlerine aykırı bir anlayış üzerinde birleşmeyeceği ve müslümanların benimsediği bir anlayışın dışında kalmanın dinin tasvip etmediği bir davranış olduğu fikrini vurguladığı dikkate alınırsa icmâ kavramının, Kitap ve Sünnet'in ruhundan uzakta ve bu iki kaynağın fikrî dinamiklerinden bağımsız biçimde geliştirilmiş olduğu söylenemez; Şâtıbî de icmâın dayanağını bu tür bir yaklaşımla açıklamak gerektiğini savunur (*el-Muvâfakāt*, I, 37). Bazı araştırmacılar tarafından, İslâm hukukunun oluşum süreci içinde bir kısım fıkhî görüşlerin icmâ deliliyle desteklenmesine dair malzemeye, icmâ teorisinin oluşum tarzına ve özellikle icmâın kaynaklığını ispat için yapılan istidlâllerdeki zorlamalara belirli bir açıdan bakılarak bu kavram ve ilke birtakım sosyal ve politik ihtiyaçların ortaya çıkardığı bir sonuç olarak izah edilmeye çalışılmaktaysa da bilhassa Şâfiî'den itibaren ortaya konmak istenen icmâ teorisinde asıl hedefin, İslâm hukukunun kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarını belirlemeyi görev edinen fıkıh usulü ilminin bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlamak olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Sünnî eserlerde ortaya konan delilleri kronolojik bir seyir içinde tahlil eden araştırmacı Vâil b. Hallâk da bu konuda farklı dönemlere göre mânevî tevâtür, istikrâ ve âdet olmak üzere üç türlü delile dayanıldığı ve önermelere temel yapılan öncüllerin doğru, icmâın hüccet oluşu konusundaki istidlâllerin ikna edici olduğu tesbitinde bulunmaktadır (*IJMES*, XVIII/4 [1986], s. 433-450).

2. İcmâın Varlık ve Geçerlilik Şartları. Fukaha metoduyla yazılan usul eserlerinde "icmâın rüknü" (varlık şartı) kavramı yer almakla beraber bunun ne olduğu açıkça belirtilmeden "azîmet" ve "ruhsat" şeklinde iki türü olduğu kaydedilmektedir. Bu konuda yapılan açıklamalardan, anılan usulcülerin "rükün"le icmâa katılma iradesini kastettikleri anlaşılmaktadır (Pezdevî, III, 226-227; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 303). Mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde ise icmâın rükünleri "icmâ edenler" ve "icmâın kendisi" şeklinde gösterilir (Gazzâlî, I, 181, 191). Rükünlerin sayısını daha fazla gösteren çağdaş yayınlarda, gerçekte icmâın unsurları değil geçerlilik şartları olan hususlara kayıldığı müşahede edilmektedir. Usul eserlerinde icmâın geçerli bir biçimde meydana gelmiş sayılması için icmâa katılma ehliyeti, icmâın zamanı, konusu, senedi, şekli ve nakliyle ilgili birçok şarttan söz edilmiş ve bunlarla ilgili geniş tartışmalara yer verilmiştir.

İcmâın kaynak olduğuna delil gösterilen naslarda icmâ ehliyetini belirleyici lafız "el-ümme" kelimesi olduğu için önce bunun üzerinde durulmuştur. Bu kelimenin zâhir anlamına bütün müslümanların dahil olduğu dikkate alınınca ilk bakışta icmâa katılacaklarda aranacak tek şartın müslüman olmaktan ibaret bulunduğu düşünülebilecektir. Nitekim bazı usulcüler bu düşünceden hareketle, icmâın bağlayıcı kaynak gücünü kazanabilmesi için avamın da dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ Seyfeddin el-Âmidî bu görüştedir (*el-İhkâm*, I, 204). Bazı yazarlarca Şâfiî'nin icmâı "müslümanların çoğunluğunun kanaati" olarak tarif ettiği (*EI*, IV, 1114), Şâfiî'nin pratikte ulaştığı sonuçla yetinerek ya da icmâ ile ilgili açıklamalarında ümmet ve insanlar (nâs) gibi sözler kullanmış olmasını esas alarak onun bütün müslümanlara icmâa katılma ehliyeti tanıdığı (Muhammed Biltâcî, II, 728, 736-737) ileri sürülmekteyse de gerçekte Şâfiî'nin, çoğunluğun ittifakının kaynak sayılması fikrine açıkça karşı çıktığı (*el-Üm*, VII, 256), icmâa katılacaklarda âlim olma şartı aradığı ve birçok yerde "nâs" kelimesiyle müctehid kişileri kastettiği görülür (*el-Üm*, V, 35, 198; VII, 248,257-258; *er-Risâle*, s. 534-535).

Şâfiî dahil usulcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyeti sadece müctehidlere aittir. Fıkıh usulü eserlerinde icmâa katılabilecek kişilerden genellikle "fukaha", "ulemâü'l-ümme", "ehlü'l-hal ve'l-akd", "ehlü'r-re'y ve'l-ictihâd" diye söz edilmektedir. Bütün bunlardan maksat, dinî hükümleri kaynaklarından elde edebilme melekesine sahip, temyiz gücünü haiz ve ergenlik çağına ulaşmış müslüman kişilerdir. Ancak usulcüler Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve Şâfiî gibi müstakil doktrin sahipleriyle sahâbe ve tâbiînden bunların emsali olan âlimlerin ehliyeti konusunda pek tereddüt duymamakla birlikte -kendi zamanlarının şartlarından etkilenerek- daha sonraki âlimler içinde usul mütehassıslarının mı yoksa doğrudan doğruya fıkhî çözümlerle meşgul olan âlimlerin mi dikkate alınacağı hususunu tartışma ihtiyacını duymuşlardır. Her iki görüşü savunanlar bulunmakla beraber tartışma genişleyince bu konuda söylenenler de son tahlilde daha önce belirtilen noktada yani müctehid olma niteliğinde birleşmektedir. Buna göre müctehid olmayan ve hadis, kelâm vb. ilimlerde uzman olan kişilerin şer'î bir konudaki icmâa etkisinin bulunmaması gerekir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 312; Gazzâlî, I, 183).

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre icmâa katılacak âlimde özel anlamıyla adalet, yani itikadî bakımdan ithama elverişli açık bir kusur taşımama ve bid'atlardan kaçınma şartı aranır; "hevâ ve fısk

ehli" olarak bilinen kişilere genellikle icmâa katılma ehliyeti tanınmaz. Cüveynî, Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi bazı usulcülerce bid'atçı ve fâsık müctehidin icmâa etkisi kabul edilmektedir. Kâfirin icmâ ehliyetinin bulunmadığında ise bütün usulcüler müttefiktir. Bid'at ve fısk konusundaki nitelendirmeler değişkenlik ve kapalılık göstermekle beraber Hâricî ve Râfızî gibi fırka mensupları hakkındaki görüşler nisbeten daha açıktır. Bu konudaki bir ayırıma göre bu gibi fırka mensupları fısk ve bid'atlarını özellikle açıklıyor ve bunların propagandasını yapıyorlarsa icmâ ehliyetini kaybetmiş olacaklar, aksi takdirde icmâ ehline dahil edileceklerdir (Pezdevî, III, 238; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 311-312; Abdülazîz el-Buhârî, III, 238). Yine icmâ ve kıyasın şer'î deliller arasında yeri konusundaki hassasiyetlerini vurgulamak isteyen bazı âlimlerin, icmâı ve kıyası kabul etmeyenlerin icmâda dikkate alınmayacaklarını belirten ifadelerine rastlanmaktadır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 302; Abdülazîz el-Buhârî, III, 261, 265). İcmâ ehlini belirleyici tavırlar değerlendirilirken "muvafakat" ve "muhalefet"in birlikte göz önüne alındığına, bir başka anlatımla bir kimsenin icmâ ehlinden sayılmasının icmâın meydana gelmesine katkı sağlayabileceği gibi meydana gelmesini önlemeye de etkili olacağına dikkat edilmelidir.

Birçok müellifin icmâ tarifinde "Hz. Peygamber'in vefatından sonra" kaydını koyması, Resûl-i Ekrem'in sağlığında icmâın varlığı ve kaynak değeri hakkındaki ihtilâfın ürünü olup ağırlıklı görüş, bu devirde icmâa ihtiyaç bulunmadığı ve bağlayıcı kaynağın sünnetten ibaret olduğu yönündedir. Bazı usulcüler, icmâın kesinleşme zamanı konusunda icmâa katılan bütün müctehidlerin ölmüş olması gerektiğini ifade etmek üzere "inkırâzü'l-asr" şartından söz eder. Bunun en önemli gerekçesi, müctehidin görüşünden vazgeçmesi ve böylece icmâın bozulması ihtimalidir. İslâm hukukçularının çoğunluğu asrın inkırazı şartına karşıdır.

Usûlcülerin çoğunluğu icmâın konusunun şer'î bir hüküm olması kaydına yer verir; bazıları bu kayda daha da açıklık kazandırarak dinî olmayan (meselâ kimyevî veya tıbbî) bir konuda ya da dinî olmakla birlikte şer'î-ictihadî olmayan (meselâ sahâbeye ait bilgiler, âhiret, kıyamet alâmetleri gibi) hususlar üzerindeki görüş birliğinin icmâ sayılmayacağını ifade ederler (itikadî konularda icmâ olup olamayacağı hakkında bk. Osman b. Ali Hasan, I, 151-154). Azınlığı teşkil eden usulcüler ise şer'î konuların yanı sıra aklî, örfî ve diğer konular üzerinde de o alanın uzmanlarının katılımıyla icmâ olabileceği görüşündedir. Öte yandan ilk dönemlerde Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişi, ordu sevki, divanların teşkili gibi konularda oluşan görüş birliği, esasen teşrîî bir hüküm üzerinde ittifak olmayıp idarî nitelikteki bazı olaylar hakkında varılan kararlar veya teşrîî hükümlerin maddî olaylara uygulanmasından ibaret olduğundan bunlara icmâ denmesinin uygun olmayacağına bazı yazarlarca işaret edilir. Burada olay üzerindeki fikir birliğinin değil çıkan soyut sonuç üzerindeki ittifakın icmâ kapsamında düşünülebileceğine ve icmâ ile şûra kavramlarının karıştırılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir.

Bir konuda henüz yerleşmemiş bir ihtilâf varsa o konuda yeni bir görüş ileri sürülmesine bir engel bulunmadığı gibi böyle bir konuda mevcut görüşlerden biri üzerinde ittifak etmekle icmâın teşekkül edeceği de genellikle kabul edilmektedir. Fakat bir konudaki ihtilâfın belli görüşler halinde yerleşmiş olmasından sonra durum farklıdır. Eğer ihtilâf sahâbe arasında geçmişse onların ortaya koyduğu görüşlerin dışına çıkılamayacağı İslâm hukukçularının çoğunluğunca savunulmaktadır. Hanefî usulcülerin ittifak ettiği bu prensibin (sahâbenin ihtilâf üzerine icmâ etmesinin) esasen sükûtî icmâdan temellendiği unutulmamalıdır. Nitekim bu nevi icmâ, sahâbenin tek görüş üzerindeki ittifakı ile aynı kaynak gücüne sahip kabul edilmemektedir. Her zaman İslâm âlimleri içinde doğruyu bulmuş bir görüşün bulunmasının zaruriliği düşüncesine dayandırılan bu prensip, sahâbeden sonrakilerin ihtilâfı halinde gücünü daha da kaybetmekte ve Hanefî usulcüleri arasında dahi tartışma konusu edilmektedir. Bu konudaki tartışmalar, daha sonra önceki görüşlerin ortak noktası (el-icmâu'l-mürekkeb, el-haddü'l-müşterek) meselesine kaymaktadır ki tercih edilen görüş, önceki çözümlerin ortak noktasının ihlâl edilmemesi yönündedir.

Üzerinde icmâ edilen hükmün delili literatürde "sened, müstened, sebeb, câmi', es-sebebü'd-daî'" gibi adlarla anılmakta olup herhangi bir delile dayanmaksızın icmâın meydana gelemeyeceği noktasında usulcüler, senedsiz icmâı mümkün gören şâz görüş hariç tutulursa ittifaka yakın bir birlik içindedir. Ancak icmâın oluşmasında senedin şart koşulması, bunun var sayılmasının zaruri olduğunu belirtmek içindir; yoksa icmâ edilen her konuda kendisine dayanılan delilin bizzat gösterilmesi gerektiği anlamına gelmez. Çoğunluk, icmâın delil üzerinde değil hüküm üzerinde olduğu görüşünü savunurken bazı âlimler icmâın delil üzerinde in'ikad ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla eğer icmâın habere dayandığı biliniyorsa son görüşe göre icmâ haberin sıhhatine kesinlik kazandırmış olacaktır. Çoğunluğa göre ise, haberin sıhhatini tesbitin özel bir metodu vardır; böyle bir icmâ haberin sıhhatine değil ancak hükmün sıhhatine güç kazandırır.

İcmâda senedi gerekli görenlerin büyük ekseriyeti kesin delilin icmâa sened olabileceğini benimserken azınlıkta kalanlar icmâı, hakkında kesin delilin bulunmadığı durumlarda yapılan ve zannî delil teşkil eden ictihada kesinlik kazandırmak üzere başvurulan bir yol olarak görmekte ve delilin kesin olması halinde icmâın herhangi bir faydasının olmayacağını ileri sürmektedir. Cumhur ise icmâın bu fonksiyonunu kabul etmekle beraber kesin delil bulunan konudaki icmâın tekit edici bir rolü bulunduğunu belirtir. Öte yandan Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi bazı âlimlerce icmâın senedinin ancak kesin delil olabileceğinin savunulması, gerçekte kıyas üzerinde merkezîleşen tartışmaların yansıması niteliğindedir.

İcmâın gerçekleşebilmesi için usulcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyetini haiz bütün müctehidlerin ittifakı şarttır. Azınlığın, hatta bir tek müctehidin muhalefeti icmâın oluşmasına engel teşkil eder. Bununla beraber bütün müctehidlerin fikir birliğini şart koşmayıp azınlığın görüşünü veya tevâtür sayısının altında kişilerden gelen muhalefeti dikkate almaksızın çoğunluğun fikir birliği ile icmâın gerçekleşeceğini savunanlar ya da böyle fikir birliğini icmâ saymamakla beraber hüccet kabul edenler de vardır. Çoğunluğun görüşü konusundaki tartışmaların hareket noktasını daha çok topluluktan ayrılmamayı öğütleyen hadislerin yorumu teşkil etmektedir.

Usul eserlerinde ittifak çevresini belli kişilerle sınırlandıran eğilimlere de temas edilir; bunların başlıcaları şunlardır: **a)** Hulefâ-yi Râşidîn'in ve "şeyhayn"ın (Ebû Bekir ve Ömer) icmâı. Bazı âlimler, Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanarak Hu-

lefâ-yi Râşidîn ve şeyhaynın ittifak ettiği konularda icmâ var sayılacağını ileri sürmüşlerse de sadece bu ittifakın icmâ olarak nitelenmesi usulcüler tarafından benimsenmemiştir. **b)** Ehl-i beyt'in icmâı. Ehl-i beyt'in bir konu üzerindeki ittifakına icmâ gücü tanınması Şiî doktrininde esas olmakla birlikte, Sünnî usulcüler eserlerinde bu konuya özellikle temas ederek Ehl-i beyt'i öven hadislerin bu anlama çekilmesini kabul etmezler. **c)** Sahâbenin icmâı. Şâfiî'nin icmâ kavramını teoride bütün asırlar için düşünmekle birlikte gerçekleştiğine kesin gözüyle bakabildiği icmâın sahâbe dönemiyle sınırlı kaldığı söylenebilir. Onun bu tutumunda, Medineliler'in icmâ iddia ettiği birçok konuda başka âlimlerin muhalefetini görmüş olmasının da etkisi olmalıdır. Pratikteki bu sıkı tutumu sebebiyle olmalı, kendi bilgisine göre fikir birliğinin sağlandığı ya da hiçbir muhalefetin bulunmadığı kanaatine vardığı konularda da Şâfiî'nin icmâ kelimesini kullanmaktan çekindiği görülür (*el-Ümm*, V, 35, 198; VI, 123). Zâhirî doktrininin ünlü siması İbn Hazm, icmâ konusunda uzun bir tartışmadan sonra gerçek icmâın sahâbe icmâından ibaret olduğu sonucuna varmaktadır. Onun bu neticeye ulaşmasında daha çok, icmâın bir naklî delile dayalı olması gerektiği ve sahâbeden sonra meydana gelecek bir fikir birliğinde müminlerin İslâm ümmetinin sadece bir kısmını teşkil edeceği gerekçelerinin etkili olduğu görülür (*el-İḥkâm*, IV, 128-238). Ahmed b. Hanbel'den tâbiîn müctehidlerinin sahâbe icmâında dikkate alınmayacağı görüşü rivayet edilmekle birlikte bundan onun sâhabe icmâından başka icmâ tanımadığı sonucunu çıkarmak yanlış olur. Gerçekte Ahmed b. Hanbel üstadı Şâfiî gibi, icmâda aradığı sıkı şartların sahâbeden sonraki devirlerde gerçekleşmediğini görmesi üzerine icmâ iddialarına karşı çıkmıştır. Şu halde Hanbelî doktrininin bu konudaki görüşünün -mutlak olarak- sahâbe icmâından başka icmâ kabul etmediği tarzında aksettirilmesi isabetli olmaz.

İcmâın muayyen yerle sınırlandırılması hususunda -Medine icmâı hakkında söylenenler bir tarafa bırakılırsa- ciddi bir iddia ileri sürülmemiştir. "Haremeyn" (Mekke ve Medine), "Mısreyn" (Basra ve Kûfe) ehlinin ittifakının kaynak teşkil edeceği şeklinde iddiaların varlığından söz edilmekle beraber bu iddialar oldukça siliktir ve hemen bütün usulcüler tarafından reddedilmiştir. Aslında bu iddiaların -sahâbenin bu şehirlerde bulunmuş olması sebebiyle- sadece sahâbe asrı için ileri sürülmüş olduğuna işaret edilmektedir. Ebû Hanîfe ve bir talebesine izâfe edilen Kûfe ehlinin icmâının bağlayıcı bir kaynak sayılacağı görüşünün tamamen asılsız olduğu gerek Hanefî gerekse Hanefî olmayan usul âlimlerince belirtilmektedir. Medineliler'in ittifakının icmâ teşkil edip etmeyeceği meselesi ise usul eserlerinde hararetli tartışmalara konu edilmekte ve Mâlik b. Enes'in doktrininde bunun kaynak olduğu görüşü dile getirilmekle birlikte Mâlikî mezhebi mensuplarının çoğunluğu dahil İslâm âlimlerince böyle dar çevreli bir ittifak icmâ olarak kabul edilmemektedir.

Teorik olarak icmâ, mezhep ayırımı gözetmeksizin bütün İslâm müctehidlerinin fikir birliğini ifade eder. Nitekim icmâda Şia da dahil bütün mezheplerin göz önünde tutulmasının gerektiği usulcüler tarafından yer yer açıkça ifade edilmektedir. Buna karşılık pratikte belli mezheple sınırlı icmâ iddialarının yanı sıra aynı konuda birden fazla ve birbirine zıt icmâ iddiaları ile karşılaşıldığı da bir gerçektir. Bazı Şiî yazarları bu gerçeği hatırlatarak Sünnî muhiti eleştirirken bir taraftan ittifak şartına Sünnîler'in kendi mezhepleri bakımından bile riayet etmediklerini ileri sürmüş, diğer taraftan da Şia muhitine has icmâların bulunmasını yadırgamamaları gerektiğini ima etmiş olmaktadırlar. Bu yazarlardan Muhammed Sâdık Sadr'ın Sünnî muhite yönelttiği daha önemli bir eleştiri, Sünnî doktrinlerinin icmâ konusunda Şia'ya karşı tutumuyla ilgili olup ona göre icmâ konusunda Ehl-i sünnet'le Şia arasındaki ayrılık sadece şekil yönündendir (*el-İcmâ*ʿ, s. 27-29). Ancak aynı müellif, Ehl-i sünnet'in icmâdaki otorite kaynağını ümmetin ismetinde görmesine karşılık Şia'nın ismeti mâsum imama izâfe ettiğini kabul etmekte, icmâa kaynak gücü veren âmili de icmâa mâsum imamın dahil oluşunda görmektedir (*a.g.e*, s. 27, 97). Şia ile Ehl-i sünnet arasında icmâ konusundaki görüş ayrılığının sadece şekilde olduğunun ileri sürülmesini iki çevreyi birbirine yaklaştırma amacı bakımından olumlu karşılamak mümkünse de meselenin itikadî yönü bir tarafa, bu konudaki ihtilâfın sadece şekilde değil aksine temelde olduğunu söylemek gerekir. Sünnî doktrinlerinin pratikte icmâ çevresini daraltmış olması konusu, birbirlerine karşı tutumları ve Şia'ya karşı tutumları bakımından ayrı ayrı ele alınmalıdır. Zira birincisi kendi ilim çevresinin fikir birliğine özel bir önem atfetme, hatta böyle bir ittifakı icmâ sayma veya mahallî icmâa razı olma şeklinde açıklamak mümkünken Şia'ya karşı tutum, daha çok onların icmâ anlayışını temelden reddetmiş olmaktan kaynaklanmaktadır. Öte yandan Ehl-i sünnet'in icmâı ümmetin ismeti anlayışı üzerine dayandırırken bir ismet arayışı içinde olmayıp sadece tasvir edilen biçimde bir fikir birliğinin gerçekleşmesi var sayımına gönderme yaptığı görülür.

İcmâın meydana gelmesinden emin olmayı sağlayan yol, bütün müctehidlerin o meseledeki görüşünü tek tek açıklamış olmasıdır (tasrih). Bununla birlikte özellikle Hanefî usulcülerine göre sükûtî icmâda aranan şartlar gerçekleşmişse bu durumda da ittifakın meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Diğer taraftan icmâa katılan bütün müctehidlerin görüşlerine tek tek muttali olmak, icmâın gerçekleştiği sonucuna varabilmenin şüphesiz en emin yoludur. "el-İcmâu'l-muhassal" tabir edilen bu nevi icmâın kaynak sayılmasında nakil açısından tereddüt bulunmayacağı tabiidir. Son derece teorik olan bu durum bir tarafa bırakılacak olursa icmâın kaynak gücünü tayin için bunun nasıl haber alınmış olduğu, yani icmâın nakli ve nakli ihtiva eden haberin niteliği meselesi önem kazanır. Tevâtür yoluyla nakledilen icmâ kesin kaynak olmakla birlikte, âhâd yolla nakledilen ittifak usulcülerin hepsi tarafından icmâ sayılmamaktadır. Hanefî usulcülerinin çoğu, icmâın naklini Hz. Peygamber'in sünnetinin nakli konusundaki tasnife tâbi tutmaktadır. Buna göre âhâd yolla nakledilen icmâ, kesin bilgi ifade etmemekle beraber amelî konularda kaynak sayılacak ve kıyastan üstün tutulacaktır. Gazzâlî sünnete kıyas etme metodunu yerinde bulmamaktadır (*el-Müstaṣfâ*, I, 215-216). Âhâd yolla nakledilen icmâının kaynak olup olamayacağı hususunda gerek Şâfiî gerekse Hanefî usulcülerinin bizzat kendi içlerinde birlik bulunmadığı gibi iki taraf da karşı görüşü azınlıkta göstermektedir. Bu çerçevede, "İlim ehli arasında bu konuda herhangi bir ihtilâf bilmiyorum" tarzındaki naklin icmâın naklinde yeterli sayılıp sayılmayacağı da tartışılmış, usulcülerin çoğunluğu bu tür bir nakli yeterli saymamıştır.

3. İcmâın Çeşitleri. Fıkıh usulü eserlerinde icmâın çeşitlerini tanıtmayı hedefleyen yerleşik başlıklara pek rastlanmaz.

Fakat icmâ için değişik bakımlardan değişik nitelemeler yapılabildiği için bunları tasnife tâbi tutup ayrı ayrı incelemek mümkündür: Yapısı açısından kavlî, fiilî, sükûtî icmâ; ittifakın belirlenme biçimi bakımından sarih ve sükûtî icmâ; sağladığı bilgi derecesi yönünden kat'î ve zannî icmâ; dayandığı delil açısından naklî icmâ ve re'yî icmâ gibi. İbn Hazm, icmâ konusu fiilin hükmü açısından el-icmâu'l-lâzım ve el-icmâu'l-câzî tasnifi yapmakta, ayrıca üzerinde hiç ihtilâf bulunmayan durumlar için el-icmâu't-tâm tabirini kullanmaktadır (*Merâtibü'l-icmâ'*, s. 8, 16). Bunlar arasında icmâın meydana geliş biçimi açısından yapılan sarih icmâ-sükûtî icmâ ayırımının özel bir önemi vardır.

Hanefî usulcüleri tarafından genellikle "rüknü'l-icmâ'" diye nitelendirilen icmâa katılma iradesi iki şekilde tesbit edilebilir: el-Azîme ve er-ruhsa. Bunlardan ilki, bütün müctehidlerin görüşlerini açıkça belirtmeleri yoluyla meydana gelen icmâı ifade eder. Bu nevi icmâda görüş beyanı hem sözle hem de fiille olabilir. Fakat fiil yönünden bir birliğin bulunması halinde bunun bağlayıcılık (vücûb) ifade ettiğini gösteren bir karîne bulunmadıkça tavsiye (hüsn, müstehab) anlamına geleceği görüşü de mevcuttur. İcmâın meydana gelmesinde asıl şekil olan azîmet yoluyla icmâ bağlayıcı bir kaynaktır. Ancak bu sükûtî icmâa göre bir değerlendirmedir.

Ruhsat yoluyla yapılan icmâ ise bir asırda icmâa katılma ehliyetini haiz bir müctehidin, daha önce hakkında yerleşmiş ihtilâf bulunmayan bir meselede ulaştığı hükmü açıklayıp veya bir davranış gösterip de bu durumun asrın müctehidleri arasında yayılması ve düşünme müddetinin sona ermesi üzerine herhangi bir muhalefetin bulunmadığının anlaşılması ile teşekkül etmiş sayılan icmâdır. Başta Hanefî usulcüleri tarafından geliştirilen sükûtî icmâ teorisi yine aynı usulcülerin ifadesiyle bir zaruretin ürünüdür; icmâın esas şekli olmadığından ruhsat olarak nitelendirilmiştir. Bu zaruret şöyle izah edilmektedir: Sükûtî icmâın şartlarının gerçekleşmesinden sonra müctehidlerin hatalı bir sonuç karşısında susmuş olabileceklerini düşünmek onlara fısk ve taksir izâfe etmek olacaktır (Abdülazîz el-Buhârî, III, 228). Cessâs'ın ve onun ardından Fahrülislâm Cem el-Pezdevî ile Şemsülemme es-Serahsî'nin izah tarzı ise icmâ müessesesine işlerlik kazandırabilme noktasından yola çıkar. Bu görüş sahiplerine göre icmâın gerçekleşebilmesi için icmâ ehlinin her birinden sözlü açıklama ve muvafakat şart koşulsa bu takdirde hiçbir zaman icmâın gerçekleşmesi mümkün olmaz (Cessâs, III, 285; Pezdevî, III, 230; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 305).

Sükûtî icmâda, ortaya atılan görüşün veya gösterilen davranışın zamanın müctehidlerine ulaşması ve üzerinde düşünme müddetinin geçmesi, özellikle bu görüş veya davranışa muhalefet imkânını kaldıran korku ve benzeri âmillerin bulunmaması şarttır. Yine yerleşmiş bir ihtilâftan sonra ortaya atılan görüşe sükût etmek bu konuda muvafakata delâlet sayılmamakta ve böyle konularda sükûtî icmâın teşekkül edemeyeceği ifade edilmektedir. Böylece azîmet yoluyla icmâın gerçekleşme şansındaki zafiyetin telâfisiyle izah edilmeye çalışılan sükûtî icmâın gerçekleşme şansı bu kuralla asgariye inmektedir. Ancak Hanefî doktrininde, sükûtî icmâın fiilî şekliyle Hz. Peygamber döneminden beri itirazsız sürdürülegelen örf-i âm iç içelik arzetmekte ve bu yolla ibâha hükümlerine varılabilmektedir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 202-203; Abdülazîz el-Buhârî, III, 228-236).

Sükûtî icmâın diğer doktrinlere mensup usulcülerden taraftarları bulunduğu gibi, Hanefî usulcülerden de muhalifleri vardır. Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul ettiğini ileri süren bazı yazarlar bulunmakla birlikte (Muhammed Mahmûd Fergalî, s. 373-384) onun sükûttan hareketle icmâ iddiasında bulunanlara karşı çıktığı görülür (*el-Ümm*, VII, 142-143). Şâfiî'yi takip eden mütekellim usulcülerin çoğunluğu da sükûtî icmâa karşıdır. Bu konuda genellikle Mâlikîler'in Şâfiîler'le, Hanbelîler'in ise Hanefîler'le hemfikir olduğu belirtilir. Seyfeddin el-Âmidî, Ahmed b. Hanbel'in bu yolla yapılan ittifakı icmâ ve hüccet saydığını yazmaktaysa da (*el-İḥkâm*, I, 228) İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gerçekte onun bu konuda üstadı Şâfiî'yi takip ettiğini ısrarla belirtmektedir (*İ'lâmü'l-muvaḳḳı'în*, I, 30). Sükûtî icmâın şekli ve kaynak değeri hakkında ayırım yapan görüşler de vardır (ihtilâflı meselelerde delil olarak ileri sürülen icmâların sükûtî nitelikte olduğu tezi için bk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, s. 273).

4. İcmâın Kaynak Değeri ve Bağlayıcılığı. Birçok usulcü tarafından mutlak olarak zikredildiğinde, ilm-i yakîn ifade edici, kat'î ve nas değerinde bir kaynak olarak gösterilen icmâ, özelliklerine göre ayrı ayrı ele alındığı zaman daha farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Meselâ Şâfiî, şer'î bir meselenin hükmünü belirlemek için başvurulacak kaynak ve metotları açıklarken icmâı iki anlamda kullanır (*er-Risâle*, s. 534, 599; Muhammed Biltâcî, II, 736-737). Birincisi, sübûtu kesin olup hakkında hiçbir müslümanın farklı bir şey söylemediği ve esasen nas hükmü olan icmâ (*er-Risâle*, s. 534-535), diğeri de kıyas ve istinbata dayanan ve kaynak gücü bakımından haber-i vâhidden sonraki sırada yer alan icmâ (*a.g.e.*, s. 599-600). Şâfiî, gerçekleştiğinde tereddüt bulunmayan birinci tür icmâı "haberü'l-âmme ani'l-âmme", konu aldığı hükümleri de "cümelü'l-ferâiz" olarak nitelendirir (*el-Ümm*, VII, 258).

Onun bu konudaki ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde (*er-Risâle*, s. 39, 471-472, 476-479, 598-600), hakkında bir kitap nassı ve Peygamber'den bir nakil bulunmayan konuda meydana gelen icmâı Kitap ve Sünnet'ten sonraki sıraya yerleştirdiği görülmektedir. Böyle bir fikir birliğini sağlayan unsur, Resûl-i Ekrem'den bir nakil ihtimali de olsa sırf bu ihtimale dayanarak ona nakil gücü tanınamayacağını söyleyen Şâfiî, icmâın bağlayıcılık gücünün sünneti ihtiva etmesi ihtimaline dayandırılmasına karşı çıkmaktadır (*er-Risâle*'yle ilgili özel incelemesinde Rıdvân es-Seyyid'in, Şâfiî'nin karşı çıktığı bu görüşü onun savunduğu görüş gibi anlamış olması, hem Şâfiî'nin icmâ konusundaki tezini yanlış takdim etmesine hem de onun sünnet anlayışı hakkında çürük bir temele dayanan bir iddia ileri sürmesine yol açmıştır; bk. *el-İctihâd*, II/8 [1990], s. 65-74). Medine'nin icmâ anlayışına bir tepkiyi ifade eden bu görüşü bir antitez olarak bırakmak istemeyen Şâfiî, icmâın hüccet oluş değerini sünnete muhalif düşmeme faraziyesine bağlamakta, sünnetin İslâm âlimlerinden bazısının bilgisi dışında kalabilirse de hepsinin bilgisi dışında kalamayacağı ve onların Resûlullah'ın sünnetine aykırılık ve hata üzerinde birleşmeyeceği noktasından hareket etmektedir.

Şâfiî, icmâın hüccet oluş değerine ilişkin ifadelerinde de iki tür icmâı birbirinden ayırt etmiş ve bu ayırımda kesinlik (ihâta) ve bağlayıcılık (lüzûm) kavramlarını esas almıştır. Şâfiî, daha sonra usul âlimleri arasında geniş tartışmalara yol açan ictihadî sonucun doğruluk derecesi ve Allah katındaki doğrunun tek mi birden fazla mı olduğu sorununa (bk. İCTİHAD) ışık tutan açıklamalarında bilginin değeri ve Allah katındaki doğruyu bilme açısından sübûtu ve delâleti kati delillerle bilinen hususlar için "hakkun fi'z-zâhiri ve'l-bâtın" (gerek objektif olarak gerekse

iç yüzü bakımından doğruluğunda şüphe bulunmayan), kati olmayan fakat ikna edici kriterler ışığında güçlü bir kanaat oluşturan delillerle sabit hususlar için "hakkun fi'z-zâhir" (sadece objektif olarak doğruluğu kabul edilen) ifadesini kullanır. Cümelü'l-ferâiz kabilinden olan naklî icmâlar birinci gruba girer ve bu gruba girenler bakımından şüphe ileri sürülemez; ikinci gruptakiler için kesinliğin iddia edilememesi ise bunların bağlayıcı olmadığı anlamına gelmez. Haber-i vâhid şeklinde rivayet edilmiş, fakat sahih olduğu kanaatine varılan hadislere dayanmanın dinî ve hukukî hayatın kaçınılmaz icaplarından olduğu kanaatini taşıyan Şâfiî, bu tür hadislerin yanı sıra âlimlerin ictihada dayalı icmâını ve ictihad yoluyla ulaşılan sonuçları da bu grupta sayar. Bu sebeple bazı araştırmacıların, kesin bilgi sağlayan delillerin dışında zikrettiğine bakarak Şâfiî'nin âlimlerin icmâını hüccet kabul etmediğini ileri sürmesi (Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s. 211; Wael B. Hallaq, XVIII/4 [1986], s. 431) isabetli görünmemektedir. Halbuki Şâfiî'ye göre bu grupta sayılan deliller, -sağlam olduğuna kanaat getirildiği takdirde- bu kanaate sahip olanlar bakımından kesin olmamakla beraber bağlayıcıdır.

Hanefîler'den Debûsî sahâbenin tasrih yoluyla icmâını en kuvvetli, sükût yoluyla icmâını ikinci derecede kuvvetli icmâ olarak nitelendirdikten sonra sırasıyla sonraki âlimlerin Selef'ten ihtilâf nakledilmemiş bir görüş üzerindeki icmâlarını ve Selef'ten ihtilâf nakledilmiş bir görüş üzerindeki icmâlarını sayar (*Taḳvîmü'l-edille*, vr. 12ª; aynı konuda bk. Pezdevî, III, 261; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 318-319). Burada göz önüne alınması gereken husus, bütün bu nevilerde icmâın tevâtür yoluyla nakledilmiş olması gereğidir; âhâd yolla nakledilmesi halinde konu tartışmalıdır ve her icmâın kaynak gücünde önemli bir zafiyet söz konusu olmaktadır. Ayrıca bütün icmâ ehlinin ittifak ettiği icmâın kesin hüccet, kabul edenlere göre sükûtî icmâın, az sayıda muhalifi bulunan icmâın ve âhâd yolla nakledilmiş icmâın ise zannî hüccet şeklinde nitelendirildiği görülmektedir.

İcmâın kaynak değeri, icmâın inkârının hükmüyle de yakından bağlantılı olduğundan usul literatüründe birlikte ele alınır. Bazı usulcüler, icmâın kaynak oluşunu teyit için onu mutlak olarak inkârın tekfir müeyyidesini gerektirdiğini belirtirse de ayrıntıya inildiğinde bunu ifade etmek zorlaşır. Meselâ Hanefî usulcülerine göre sahâbenin sarih icmâı dışındaki bir icmâın inkârı tekfiri gerektirmez. Bir hükmü ispat yolu olarak icmâı temelden kabul etmeyenin tekfir edilmeyeceğini söyleyen Cüveynî'ye göre, icmâı bir kaynak olarak benimseyip de kabul ettiği şartlara uygun olarak meydana gelen icmâ ile sabit hükmü inkâr eden kimse tekfir edilecektir. İcmâı temelde inkâr etmeyip de belli bir konuda icmâın gerçekleşmemiş olduğunu ileri sürmenin ise tekfiri gerektirmeyeceği açıktır. İcmâın oluşumunda dini tahriften koruma fikrinin de etken olduğu göz önüne alınırsa tekfir müeyyidesiyle üzerinde tabii şekilde icmâ oluşmuş bulunan dinin aslî hükümlerinin korunmak istendiği söylenebilir. Usulcülerin "ister halktan ister âlimlerden olsun herkesin bildiği hükümlerden olma", "dinden olduğu kesin biçimde bilinen" ve "İslâm adının kavramsal çerçevesi içinde bulunan" gibi kriterlerle ayırt etmeye çalıştıkları icmâ da esasen hakkında nas bulunan ve inkârı İslâm inançlarının temelini etkileyen, yani İslâm kavramının vazgeçilmez biçimde çağrıştırdığı dinî ahkâm hakkındadır.

İcmâdan mutlak olarak söz edildiğinde ona naslarla eş değerde bir kaynak gücü bağlanmakla birlikte tekfir konusu da göz önüne alınınca bu güce sahip icmâın tevâtür yoluyla nakledilmiş sahâbe icmâı olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Şâfiî'nin teoride değil pratikte sahâbe devriyle sınırlı tutan yaklaşımı ile teorik tartışmaların süzgeçten geçirilmesini takiben elde edilen sonuç birleşmekte ve birçok usulcünün icmâın kaynaklar hiyerarşisi içindeki yeri hakkındaki sözleri aydınlığa kavuşmaktadır. Buna göre icmâın naklî kaynaklarla eşdeğerde sıralanması ve daha ilginç olanı, bütün kaynaklar içinde ilk defa icmâın dikkate alınması gerektiği belirtilerek bunun, Kitap ve Sünnet'te nesih ihtimali bulunduğu halde icmâda bu ihtimalin bulunmayışı gerekçesi ile açıklanması, gerçekleştiğinde ihtilâf edilmeyen sahâbe icmâı ile izah edilebilecektir.

İctihad üzerinde oluşan icmâa (re'yî icmâ) aykırı yeni bir ictihad ortaya konması naklî delile dayanan icmâa aykırılık gibi düşünülmez. Esasen icmâ, Serahsî'nin ifadesiyle görüşlerin bir şey üzerinde birleşmesinden ibaret olduğuna ve nasların yorumu yoluyla yapılan ictihad dahil bütün ictihad nevilerinde zamanın şartları ve ihtiyaçlarının etkisi kabul edildiğine göre önceki icmâı etkileyen şartlardaki değişmeler üzerine yeni şartlar dikkate alınarak başka bir icmâa gidilmesi gereği düşünülemeyecek bir şey değilse de (Abdülazîz el-Buhârî, III, 176) usulcüler bunu söylemekten genellikle kaçınmışlardır. Bu durumun, yukarıda işaret edilen ve Şâfiî'nin icmâ anlayışında da görülecek olan pratik sonucun usulcülerin bu konudaki tefekkürlerini çok etkilemiş olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Nasıl ki icmâın kaynak değerinden mutlak olarak söz edildiğinde naklî icmâ (gerçekleştiğinde ihtilâf bulunmayan icmâ) göz önüne alınıyorsa icmâın değiştirilmesi konusunda da bakış açısı bu olsa gerektir. Devâlibî de Pezdevî'nin önceki bir icmâın sonraki eşdeğerde bir icmâ ile neshedilebileceği görüşünün ictihadî icmâ hakkında olduğunu, çoğunluğun mutlak tarzda ifade ettiği aksi görüşe ise naklî icmâ anlayışının hâkim bulunduğunu savunmaktadır (*el-Medḫal*, s. 343-344). Bu hususun "nesih" terimi çerçevesinde incelenmiş olmasının da usulcüleri menfi kanaate yönelten bir âmil olduğu söylenebilir. Bir konuda fikir birliği edildikten sonra aynı müctehidlerin önceki görüşlerinden başka bir görüş üzerinde fikir birliği etmeleri ise nesih değil icmâdan rücû sayılmakta olup icmâın gerçekleşmesi için asrın inkırazını şart koşanlara göre bu da mümkündür.

C) İcmâın İşlevi ve Çağdaş Eğilimler. XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm dünyasında birçok alanda yaşanan köklü değişim, dinî alanda da yenileşmeci akımların seslerini yükseltmesine imkân hazırladı; İslâm'ın ana kaynak ve hükümlerinin yorumlanması, kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarına işlerlik kazandırılması yönündeki tartışmaları canlandırdı. Şah Veliyyullah, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Ziya Gökalp gibi birçok düşünürün ve günümüz araştırmacılarının klasik doktrindeki icmâ teorisine yeni bir bakış açısıyla tarihî tecrübedekinden farklı bir işlev yükleme çabaları da bu sürecin bir parçasını teşkil eder. Bu alandaki araştırmalarıyla bilinen Ahmed Hasan'a göre müslüman toplumların tarihinde icmâ, dinî tecrübenin ve kültür mirasının korunmasında dikkate değer bir rol oynamış, hukuk, akîde ve ibadet sisteminin bütününde birlik ve insicamı temin etmiş, toplumda diğer dinlerdeki paralel kurumlar gibi birleştirici bir güç olarak hizmet vermiş, İslâm tarihinde ümmetin çoğunluğunun görüşünün tedrîcen oluşması suretiyle meseleleri çözmenin tabii bir süreci olmuş, fakat başlangıç merhalelerinde ileriye dönük ve tekâmülî olduğu halde geriye dönük bir şekil içinde te-

oriye dökülmüştür (Fazlurrahman, icmâ ile ictihad arasındaki canlı bağın İmam Şâfiî'nin doktrini tarafından koparılmış olduğu ve ondan sonra icmâın geriye bakan dondurulmuş bir kavram haline geldiği kanaatindedir; bk. *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, I/4-5 [1965-66], s. 112-113). Yine ona göre, halk kesiminin dinî olsun politik veya sosyal olsun toplum işlerindeki bilinçliliği modern çağlarda hızla geliştiğinden âlimlerin toplumsal iradenin temsilcisi olarak görülmesi ve klasik icmâ tanımı modern aklı tatmin etmemiş, Ortaçağ'ların temel karakteristiği olarak tek kişiye bağlılık yerini kamusal iradeye bağlılığa bırakmıştır. Modernistlerin icmâı bir reform aracı olarak kullanmak istemeleri veya evrensel demokratik eğilimlerden etkilenerek kamuoyu, kamusal irade, toplumun entelektüel seçkinlerinin görüşü ve müslüman ülkelerin temsilî meclislerinin yasama faaliyeti gibi oluşumları icmâ-ı ümmetle açıklamaya çalışmaları da bundan kaynaklanır. İcmâ sadece birleştirici ve koruyucu bir otorite olarak görüldüğünde böyle bir reformu gerçekleştirmeye elverişli olmaktan çıkar. Ayrıca uzmanların ittifakı toplumsal irade tarafından onaylanmadığı sürece geçici olma özelliğini korur. Gibb ve diğer bazı yazarlar ise icmâın dinî yapıya nihaî gerçekliğini kazandırma, nasların otoritesini teminat altına alma ve titiz bir tenkitçiliğin reddettiği hadisleri onaylama gibi işlevlerine dikkat çekerler (Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s. 156; a.mlf., *The Doctrine of Ijmāʿ in Islam*, s. 253-254, 259-261). Bu arada yine icmâa işlerlik kazandırma çabasının uzantısı olarak ictihad ve icmâ prensiplerinin sürekli bir işlemde birbirine geçmesi gerekirken ictihad kapısının kapandığı telakkisinin yaygınlık kazanmasıyla bu işlemin durduğu, şûra anlayışı geliştirilerek bunun ihya edilebileceği, İslâm ülkelerinin parlamentolarında bütün parlamenterlerin ittifakı ile alınan kararların o meselede millî ve mahallî icmâ görünümünde olacağı, bütün İslâm ümmetini ilgilendiren veya özel dinî problemler için müslümanların milletlerarası bir meclis oluşturmaları ve bütün İslâm ülkelerince seçilmiş üyelerin temsilci olarak katıldığı toplantıda alınacak kararların müslümanların icmâı olarak kabul edilebileceği gibi fikirler gündeme gelir (a.mlf., *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XII/2-4 [1397/1977], s. 225-226).

Çağımızda icmâa aktüel bir misyon yüklemek isteyen yazarların büyük çoğunluğu ictihad kapısının kapanmış sayılmasından, aslında ileriye dönük ve tekâmülî bir karaktere sahip olan icmâın geriye dönük ve katı şartlar taşıyan bir teori içine hapsedilmesinden ve İslâm tarihinde yönetimlere genellikle saltanat ve istibdat anlayışının hâkim olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirip çağdaş demokrasi örneklerinin İslâmî telakkiye olan yakınlığını göstermeye çalışmakta, sonuç olarak şûra ve icmâ kavramlarını özdeşleştirerek İslâmî şûranın canlandırılmasına ve ilk anlamıyla icmâın gerçekleştirilmesi için uygun metotların bulunmasına çağrı yapmaktadır (Muhammed İkbâl, s. 233-236; Ahmed Hasan, *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XII/2-4 [1397/1977], s. 216-225; Allâl el-Fâsî, s. 120-123; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 180-181; bu konuda irade kavramına ağırlık veren bir yaklaşım için bk. Refîk el-Acem, s. 103-116).

Bu düşünürlerden İkbal, İslâm ülkelerinde cumhuriyet ruhunun gelişmesinden umutlandığını belirtmekle birlikte, Hindistan'da gayri müslim bir yasama organının ictihad yetkisini kullanması hususunda duyduğu endişeye ve zamanımızda müslüman bir yasama organı oluşturulması önerisinin karşısında duran sorunlara da dikkat çeker ve hataya düşülmemesi için ulemânın yasama organının esaslı bir unsuru olmasını teklif eder. Şah Veliyyullah'ın konuya ışık tutan açıklamalarından yola çıkan birçok çağdaş araştırmacıya göre üçüncü kaynak olan icmâ ile, yaygın anlayışta olduğu gibi İslâm ümmetinin tamamının bir meselenin hükmü üzerinde birleşmesi kastedilmez; böyle bir icmâ daha önceleri hiç meydana gelmediği gibi ileride de oluşması imkânsızdır. Belki o, devlet başkanının âlimlerle meşveret sonrasında çıkaracağı emrin benimsenip istikrar kazanması şeklinde açıklanabilir (Ahmed Hasan, *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XII/2-4 [1397/1977], s. 218-219).

Muhammed Abduh ve onu takiben Reşîd Rızâ, birçok ilim adamı gibi icmâın "müctehidlerin ittifakı" şeklinde tanımlanıp müctehidlere tahsisini yanlış bulur ve onun verimliliği için "ülü'l-emr" kavramına ağırlık verir. Ona göre icmâda asıl olan ümmetin icmâıdır; fakat ümmetin bütün fertlerinin toplanması mümkün olmadığından onları temsil edenlerin, yani ülü'l-emrin bir araya gelmesiyle maksat hâsıl olur. Ülü'l-emr, toplumsal alanın çeşitli alt dallarında bilgi ve söz sahibi kimseler olup itaatin vâcip olması usulde belirtildiği üzere ismet sebebiyle değil maslahat sebebiyledir; maslahat ise zamana ve şartlara göre değişir. Şartlar ve durumlar değiştiğinde geçmişteki icmâ ilga edilebilir (Reşîd Rızâ, V, 180-209).

Bu konuda farklı bir diğer eğilim ise icmâ ile örf arasında sıkı bir ilişki kurulması, hatta icmâın örf kapsamında düşünülmesi şeklindedir. Bu eğilimin en belirgin siması olan Ziya Gökalp, dinin hükümlerini dogmatik ve sosyal olmak üzere iki gruba ayırdıktan sonra içtimaî vicdan kavramına vurgu yaparak örfün dinin değişmeye açık olan sosyal yönünü temsil ettiğini ve özü itibariyle icmâın da bu kategoriye girdiğini, bunun için de içtimaî usûl-i fıkıh adıyla bir yeni anlayışa ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer (konu etrafında cereyan eden tartışmalar için bk. Şener, V [1982], s. 231-247). Son dönem Osmanlı düşünürleri arasında cereyan eden, İzmirli İsmail Hakkı gibi muhalif görüş sahiplerinin de katılımıyla oldukça renklenen bu tartışmada o dönemde toplumsal ve kamusal alanda yaşanan hızlı değişimin ve bir çözüm arayışının da açık etkisi bulunmaktadır.

Günümüzde icmâa yeni bir bakış açısıyla misyon yüklemeye yönelik çaba ve tartışmalar dikkatle izlendiğinde, icmâa has bir kurumsal işlerlik kazandırma yönündeki tezler bir tarafa, büyük çoğunluğun bu kavramla yine İslâm kültürünün ürünü olan şûra, ictihad ve örf kavramları arasında yakın paralellikler kurduğu ve böyle bir yaklaşımla çözüm üretmeye çalıştığı görülür. Bu sebeple işlevsellik ve icmâ ile mukayesesi açısından bu üç kavramın ayrı ayrı ele alınmasına ihtiyaç vardır.

1. Şûra. İcmâı bir tür şûra olarak görenleri haklı kılabilecek hususlardan biri amaç açısından ikisi arasındaki ortak kesittir. Zira her ikisi de toplumda birlik ve istikrarı sağlama amacında kesişmektedir. Öte yandan sahâbe dönemindeki birçok uygulamanın izahında icmâ ve şûra kavramlarının iç içeliği ve bunların daha çok icmâ olarak anılır olması icmâı şûra ile açıklama eğilimini destekler görünmektedir. Ancak gerek ahlâkî ve beşerî bir davranış gerekse bir siyaset ilkesi olarak düşünülsün şûra, ele alınan meselenin etraflıca müzakere edilip farklı görüşlerin ortaya konmasına ve kamuoyu oluşumuna imkân sağlayan usulün adı olup icmâdaki gibi bütün görüş sahiplerinin aynı noktada birleşmesini sağlama hedefini taşımaz (bk. ŞÛRA). Şûra sonunda ortaya çıkan hâkim kanaatin şûrayı toplayan mercii bağlayıp bağlamayacağı hu-

susunda farklı görüşler bulunması bir yana, bağlayıcı olduğunu savunanlara göre dahi şûranın sonuçlanması için bütün katılımcıların aynı noktada birleşmiş olması şart olmadığı gibi yapılan tercihten sonra da diğer görüş sahiplerinin görüşleri saygınlığını korumaya devam eder. Onlar bakımından hâkim kanaatin bağlayıcılığı kendilerinin ikna edilmiş olmasından değil yetkili merciin tercihte bulunmasından, dolayısıyla kamu otoritesine itaatin temelindeki düşünceden kaynaklanır. İcmâı aslî hüviyeti dışına çıkaran çoğunluk görüşünü icmâ olarak niteleme yaklaşımı bile bu iki kavram arasındaki temel farklılığı ortadan kaldırmaya yeterli değildir. Kaldı ki icmâı bağlayıcı kılan asıl özellik bütün görüş sahiplerinin bir noktada birleşmiş olmasıdır. Konusu ve görüş belirtmeye yetkili katılımcıları açısından da icmâ ile şûra arasında önemli farklılıklar vardır. İki kavram arasındaki öze ilişkin farklılık ortadan kaldırılamayacağından konu ve katılımcılar hususunda icmâ teorisinin şûra anlayışına göre düzenlenmesinin bir anlamının olmayacağı açıktır.

2. İctihad. İcmâın oluşmuş sayılması için fıkıh usulü eserlerinde ağır şartlar ileri sürülmesini eleştirenler başta olmak üzere birçok yazar, bu eserlerde icmâın teorik plandaki tasvirine ağırlık veren anlatımdan etkilenerek icmâı toplu ictihad olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen birçok araştırmacı, icmâı zamanımızda zihinleri kurcalayan dinî meseleler için bir çözüm üretme müessesesi, hatta parçalanmış İslâm dünyasını birleştirecek bir kurtarıcı gibi görmekte, iletişim, ulaşım ve koordinasyon imkânlarının arttığı günümüzde bu kurumun işler hale getirilmesinin kolaylaştığını savunmaktadır. Ancak farklı ictihadî sonuçlar arasından birinin öne çıkarılmasına yönelik yöntem geliştirme, icmâın temelindeki düşünceden yararlanma açısından olumlu olmakla beraber bu yolla ulaşılan sonuçları icmâ olarak nitelemek isabetli görünmemektedir. İcmâ, mahiyeti ve pratik sonucu itibariyle bir ictihad türü değil ictihadın sağlıklı biçimde işlemesine yardımcı bir ilke olarak görülmelidir. Zira ictihad ya karşılaşılan fıkhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimlerde anlaşılmaya elverişli olan bir nassın bulunması veya bu meseleyi doğrudan düzenleyen nassın bulunmaması halinde söz konusu olan ve işlev üstlenen bir faaliyettir (bk. İCTİHAD). Her iki durumda da ortaya konacak ictihadî görüşlerin aynı noktada buluşması pek muhtemel değildir. Geriye, nassın farklı anlaşılmaya elverişli olup olmadığını ve nassın meseleyi doğrudan düzenleyip düzenlemediğini belirlemek kalır ki bunu da ictihadın üstlenmesi beklenirse kısır döngü içine girilmesi veya kesinlik taşıyan hiçbir dinî hükmün bulunmadığının kabulü kaçınılmaz hale gelir. İşte icmâ bu noktada devreye girmekte, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren hiçbir din bilgininin farklı kanaat belirtmediği hususlar artık ictihadî faaliyete ihtiyaç hissettirmeyen alanı oluşturmaktadır. Şu halde icmâı "toplu ictihad" olarak nitelemek, ancak bir dönemin müctehidlerinin bir ictihadî görüşte kendiliklerinden birleşmesi şeklinde teorik planda mümkün olsa bile onun da senedi re'y, maslahat vb. olacağından bağlayıcılığı naklî icmâa nisbetle daha alt seviyede kalacak ve pratik bir sonuca sahip bulunmayacaktır. İcmâın şartları incelenirken ortaya konan birçok görüş, icmâın dayatma yoluyla sağlanan fikir birliği olması endişesini bertaraf etmeyi hedeflerken bir taraftan da icmâın kendiliğinden (spontane) bir fikir birliği olmasını zorunlu kılmaktadır.

3. Örf. Örfün tanımı ve teorisi göz önünde bulundurulduğunda icmâ ile örf arasında bazı benzerlikler tesbit edilebildiği gibi aralarında önemli farklar bulunduğu da görülür. İcmâ, bir makamın yazılı şekilde açıklanmış iradesine dayanmaması ve kesin bir "olması gereken"i (apodiktik) göstermesi bakımından örf ve âdet hukuku kurallarına benzerlik göstersede kesin olmayan bir olması gerekeni (problematik) gösteren diğer örf normlarından ayrılır. Öte yandan spontane bir biçimde oluşmaları açısından örf kuralları ile icmâ arasında benzerlik kurulabilirse de icmâ bağlayıcılığını hatasızlık inancından alan bir fikir birliğidir; örf ise sosyal hayatın kolaylaştırılmasını, toplum düzeninin korunmasını hedefleyen, toplumun geniş kesiminde kabul gören ve uyulması yönünde genel bir inanç bulunan sosyal davranış kurallarıdır (Aral, s. 84 vd; bk. ÂDET; ÖRF). Bütün bunların ötesinde icmâda temel unsur icmâa katılanların aynı noktada birleşmiş olmaları iken örfte genel bir kabulün bulunması yeterli olmaktadır. Bununla birlikte özellikle Hanefî âlimlerinin eserlerinde "örf-i âm" ile "sükûtî icmâ" kavramlarının iç içelik taşır bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Muhtemelen bu durumun etkisiyle bazı düşünürler, icmâ ile örf ve mâşerî vicdan kavramlarını özdeşleştirme eğilimi gösterirler. Halbuki örfte söz konusu olan genel kabul ve inancın oluşmasının geniş zamana muhtaç olduğu açıktır. Hanefîler'in sükûtî icmâ ile örf-i âm kavramlarını iç içe kullandıkları durumlar incelendiğinde ise bunlarda "Hz. Peygamber zamanından beri hiçbir itirazla karşılaşmamış olma" kaydından güç alındığı görülür; ancak bu yolla yapılan delillendirmelerin mubahlık hükmüne ulaşma ile sınırlı olduğu da dikkat çekmektedir.

D) Değerlendirme. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde icmâa kavram ve kurum olarak açık bir gönderme yapılmış olmamakla birlikte icmâın üzerine temellendirildiği ilkelerin ve bu delile yüklenmek istenen işlevlerin bu iki aslî kaynağın ruhuna uygun olduğu görülmektedir. Bunu daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek için icmâın pratik ve teorik yönünü birbirinden ayırt etmek gerekir. Konuya pratik açıdan bakıldığında bütün İslâm âlimlerinin üzerinde icmâ bulunduğunu kabul ettikleri hükümlerin, son tahlilde Hz. Peygamber döneminden itibaren hiçbir müctehidin üzerinde farklı kanaat belirtmediği ve İslâm ümmetinin aynı biçimde uygulayageldiği, bir başka anlatımla İslâm dinini sembolize eden hükümler olduğu görülür. Bunların merkezinde Şâfiî'nin "cümelü'l-ferâiz" diye andığı hükümler, kısaca İslâm'daki kesin emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bu hükümler bakımından icmâ bizâtihî bir kaynak niteliğinde olmayıp bunların kesin bir delile dayandığından emin olmamızı sağlamaktadır. İslâm âlimlerini farklı yorumlara açık görünmeyen naslara dayalı hükümleri böyle bir kavramla koruma altına almaya yönelten bir sebep de İslâm muhitinde genel kabul gören ictihad hürriyetinin zorlanmış yorumlara da kapı aralayabilecek noktaya varması halinde, kutsal metinleri tahrif etmelerinden ötürü Kur'an'da ağır biçimde eleştirilen bir kısım yahudilerin durumuna düşme tehlikesine karşı bir önlem alma düşüncesi olabilir.

Teorik planda ise icmâ, Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir dönemde karşılaşılabilecek şer'î bir meselenin hükmü üzerinde İslâm âlimlerinin fikir birliği etmelerinin kaynak değerine atıf niteliğindedir. Burada spontane olarak oluşacak bir fikir birliğinden söz edildiği, ayrıca ictihada açık bir meselede bu tür bir fikir birliğinin oluşmasının uzak bir ihtimal olduğu görülür. Nitekim Şâfiî de icmâı teorik yönünü göz ardı etmeyecek biçimde ele almakla beraber fiilen gerçekleşmiş icmâ iddialarını ancak pratik yönüyle tas-

vir edilen çerçeve ile sınırlı olarak kabul etmektedir. Ancak edille-i şer'iyyeden biri olarak icmâ ve onun temelindeki düşünce bir bütün olduğu için Şâfiî'den itibaren fıkıh usulü müellifleri onu pratik ve teorik yönlerini karma bir biçimde ele almak durumunda kalmışlardır. Usulcülerin çoğunluğunun safında yer alarak kıyas ve kıyastan başka yollarla yapılan ictihad üzerinde icmâ edilebileceğini savunan ve onun "kat'î veya zannî herhangi bir şer'î hüküm üzerinde fikir birliği etme" anlamını koruyan Gazzâlî'nin, çoğunlukla icmâın senedinin mütevâtir naslar ve bütün akıl sahiplerini aynı noktada zaruri olarak birleştiren durumlar olduğunu belirtmesi de konunun tabiatındaki bu realiteye işaret için olmalıdır (*el-Müstaşfâ*, I, 186-187, 196-197, 202).

Usul eserlerinde icmâın oluşumu için çok sıkı şartlar ileri sürülmesi ve aşırı derecede teorik sayılabilecek incelemelere yer verilmesi eleştirilmiş, bu görünüm, daha çok söz konusu eserlerin ictihad müessesesinin faal olmadığı dönemlerin ürünü olmasıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Bu eleştiri ve izahlardaki haklılık bir yana usulcüler tarafından icmâ üzerinde geniş biçimde durulup ayrıntılı şartlar ileri sürülmesini, bağlayıcı bir kaynak arayışından ziyade bağlayıcılık iddiasının kolay olamayacağını ve ictihad hürriyetine ancak bütün İslâm âlimlerinin aynı noktada buluşmuş olduklarının sübûtundan sonra sınır getirilebileceğini vurgulayan bir yaklaşım olarak da değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu yaklaşımın, icmâın hiyerarşik bir yapıya sahip olmadığına ve güç sahiplerinin suistimallerine kapalı olduğuna zımnî bir uyarı içerdiği de söylenebilir. Bütün bunlara rağmen ictihadî bir konuda böyle bir fikir birliğinin meydana gelmesi ihtimali ister güçlü ister zayıf görülsün, oluştuğundan emin olunması halinde -en azından teorik düzeyde- bu icmâın bağlayıcılığını kabul etmek, icmâ teorisinin üzerine bina edildiği esaslar bakımından iç tutarlılığın gereği olarak görülmüştür.

İcmâın oluşumunda İslâm muhitindeki bütün mezheplerin ve inanç fırkalarının hesaba katılıp katılmayacağı önemli bir sorundur. Buna olumlu cevap verilmesi halinde Ehl-i sünnet dışında kalan bazı mezheplerin ve inanç fırkalarının farklı ve uç yorumları sebebiyle bu asgari müşterekler koleksiyonunun dağılıp yok olması ihtimali, olumsuz cevap verilmesi durumunda ise icmâın "ümmet"i Ehl-i sünnet'le sınırlayan bir anlayış üzerine bina edilmiş bir teori olduğu ve müslümanlar arasında bir kesimin diğer kesim hakkında yargıda bulunup ayrıcalık iddia etmesine yarayan bir enstrüman görevi üstlendiği iddiası gündeme gelebilecektir. Gerçi gerek Sünnî gerekse Şîîler'in nazarî yaklaşımlarında icmâı belirli bir mezheple sınırlandırmaması ve icmâın bütün İslâm ümmetini kuşatıcı olması esastır. Fakat pratikte bütün dönemler için böyle bir paralellikten söz edilmesi mümkün değildir. Sahâbe icmâının doktrinde ayrı bir ağırlığa sahip olması da Ehl-i sünnet denen kesimin henüz mevcut olmadığı ve ümmetin bir bütün olduğu bir dönemdeki fikir birliğini temsil etmesinden kaynaklanır. Böyle olunca Ehl-i sünnet'in ittifakla kabul edegeldiği temel hükümler bağlayıcılık gücünü çoğunluğun tahakkümünden değil, Resûlullah'ın vefatından itibaren en azından İslâm muhitinde fırkaların oluşumuna kadar geçen dönemde üzerinde farklı görüş beyan edilmeksizin o şekilde anlaşılıp uygulanmış olmasından yani bütün ümmete mal olmuşluğundan almaktadır.

İcmâ ile ilgili tartışmalarda icmâın mahiyetinin iyi belirlenmemiş olmasının yanıltıcı sonuçlara götüren önemli bir âmil olduğu da dikkat çekmektedir. Edille-i şer'iyyeden biri olarak icmâın kaynak olarak nitelenmesi onun mahiyetini teşhis etmeyi zorlaştırmaktadır. Şer'î delillerin mahiyetleri itibariyle kaynak olabileceği gibi bir metot veya prensip de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre icmâ kavramı, teorik esaslarına uygun olarak gerçekleştiği kabul edilen (somut) icmâların hepsini birden ifade etmek üzere kullanıldığında bunu kaynak olarak nitelemek mümkündür; fakat bu da İslâm'ın iki ana kaynağına yeni bir kaynak eklenmiş olması anlamında olmayıp bu kaynaklardan çıkan sonuçların kesinlik veya bağlayıcılığı açısından özel bir tasnifine işaret eder. Fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla icmâ kavramı ise belirli şartlara uygun olarak yapılan bu tasnifin içinde yer alan hükümlerin kesinlik veya bağlayıcılığını kabul etme ilkesini ifade eder, yani bu anlamıyla icmâ bir prensip niteliği taşır. Çağımızdaki birçok araştırmacının icmâ teorisini incelerken onu prensip olarak nitelemesi bu inceliği yansıtma açısından isabetli görünmektedir.

Günümüz icmâ araştırmalarında icmâın aktüel değerine ilişkin tartışmalar ağırlıklı bir yere sahiptir. Bu arada usul eserlerindeki ağır şartların gözden geçirilerek günümüzün iletişim ve koordinasyon kolaylıklarından da istifadeyle icmâa canlılık kazandırılması, icmâın ideal bir hedef ve çözüm üretim platformu olduğu, müslümanların karşılaştığı meseleleri çözmede ve parçalanmış durumdaki İslâm dünyasını birleştirmede önemli bir rol üstleneceği, hatta İslâm dünyasının Batı dünyasına adaptasyonunu sağlayabilecek bir araç olarak değerlendirilebilecek bir dinamizme sahip olduğu gibi bir kısmı abartılı bir dizi beklenti ve iddia gündeme gelmektedir. Esasen bu düşünce, icmâın bir toplu ictihad ve ictihadın zaman zaman ortaya çıkabilecek zorunlu sonuçlarından biri olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Usul eserlerinde yer alan şartlara tamamıyla uyan bir icmâın oluşmasının imkânsız olduğunu belirten çağımız ilim adamlarının bu görüşüne katılmamak mümkün değildir. Esasen Hanefî usulcülerinin "ruhsat" adını verdikleri yolla icmâın (sükûtî icmâ) müdafaasıyla ilgili gerekçeler dikkatle incelenirse burada, herkesin üzerinde birleşebileceği tarzda bir icmâın gerçekleşmesinin artık mümkün görülmediği anlaşılır. Ancak teknik anlamıyla icmâı müslümanların çok ihtiyaç duydukları ve İslâm hukukunun işlerliği için geliştirilmesi gereken bir kurum olarak görmek, ne kadar çok icmâ yapılabilirse müslümanların birliğini ve İslâm hukukunun sağlıklı biçimde işlemesini sağlama açısından o kadar mesafe katedilebilir gibi bir anlayışa götürür; bu ise icmâın mahiyeti ve üstlendiği misyonla bağdaşmaz. Zira icmâ, gerçekleştiği takdirde İslâmî perspektiften yanlışlık ihtimalinin ortadan kalktığı veya farklı bir ictihadın bulunmadığı durumları ifade etmekte ve uyulma zorunluluğunu da bu özelliğinden almaktadır. Bir başka anlatımla, icmâ görüş ayrılıklarını azaltma yöntemi olarak değil pratik sonucu itibariyle, İslâm'ı temsil eden temel hükümlerle ilgili naslar üzerinde zorlanmış yorumlara başvurma kapısını kapatıp gereksiz vakit kaybını ve bunları dinin değişmez temel hükümleri olarak, hatta iman esaslarının uzantısı gibi telakki eden müslümanların zihinlerinin örselenmesini önleyen, böylece tarihin hangi döneminde ve hangi coğrafî ve sosyal şartlar altında olursa olsun müslümanların birliğini temsil eden ortak hükümlerin korunmasını sağlayan bir ilke olarak düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında pratik anlamıyla icmâın belirli sayıda hükümlerle sınırlı olmasının küçümsenecek bir sonuç olmadığı daha iyi görülür.

Pratik sonuç itibariyle icmâ, bir ictihad türü değil ictihadın sağlıklı biçimde işlemesine yardımcı bir ilke olarak görülmeli, çözüm üretme müessesesinin icmâ değil ictihad olduğu göz ardı edilmemelidir. İcmâ toplu ictihad olarak nitelenip ona bir ictihad türü olarak bakıldığında dahi icmâın çözüm üretmesinden değil ayıklamasından söz edilebilir. Esasen icmâa canlılık kazandırmaya çalışan yazarları böyle bir arayışa yönelten gerçek âmil de yeni çözüm arayışı olmayıp çözüm çokluğundan kaynaklanan sorunlardır. Ancak bu sorunların çözümü için icmâın temelindeki düşünceden yararlanılabilirse de icmâ kavramı üzerinde ısrar edilmesi isabetli olmaz. Şöyle ki: İctihad faaliyeti ve bu faaliyet sonucu ulaşılan farklı neticeler Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm muhitinde saygıyla karşılanagelmiş, bir ictihadın diğerine üstünlüğünden söz edilmemiştir. Nitekim usul âlimlerinin çoğunluğunca bir meselenin hükmü üzerinde icmâın oluşmuş sayılması için ittifakın şart koşulması ve bir müctehidin dahi o meselede farklı düşünmesi halinde bunun icmâın teşekkülünü önleyeceğinin ileri sürülmesi, esasen icmâın özündeki hatasızlık özelliğinin varlığından emin olmayı hedeflemekle beraber bu tutumun gerekçeleri açıklanırken kâhir ekseriyetin görüşüne aykırı da olsa tek bir müctehidin kanaatinin teorik planda aynı değere sahip olduğu hususuna da dikkat çekilir. Bu da göstermektedir ki İslâm düşüncesinde ictihadın çoğunluk görüşü haline gelse bile bağlayıcılığı için bir felsefî temel bulunmamaktadır. Farklı ictihadlardan biri üzerinde toplanma, mezhepleşme ve bir ictihadın bağlayıcı sayılması gibi ileri dönemlerdeki gelişmeler ise teorik değil yargı alanında hukuk birliğini ve güvenliğini sağlama, ferdî dinî hayatı kolaylaştırma ve kendi içinde tutarlı kılma gibi pratik gerekçelere dayanır. Böyle olunca daha çok modern hayatın ortaya çıkardığı yeni sorunlar karşısında ortak bir dinî değerlendirme arayışı ve İslâm âlimlerince ortaya konan farklı görüşler karşısında dindar müslümanların bocalamakta olduğu yakınması haklı görünmekle birlikte bu konuda icmâın değil ictihadın işlerliği üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Bunun için de ilim adamlarının gündemdeki meseleleri etraflıca müzakere etmelerine imkân verecek ortamların oluşturulması ve çoğunluk görüşünün belirgin hale gelmesi, bu amaçla İslâm dünyasında genel güvene mazhar olabilecek müesseselerin kurulup işlerlik kazandırılması günümüzde daha da önemli hale gelmiştir. Zaten usul âlimleri de genellikle büyük çoğunluğun görüşüne pratikte ayrı bir değer verilmesinden yana olmuş, sadece tam ittifak bulunmayan durumların icmâ olarak isimlendirilmesine karşı çıkmıştır. Anılan özelliklere sahip kurumlar oluşturulması yönündeki çağrıların semeresi olarak ortaya çıkan Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî gibi kurumlar bu alanda önemli bir işlev üstlenmiş olsalar da bunların faaliyet tarzı ve çalışmalarının sağladığı sonuçlar, bu alandaki çabaların icmâ adını alabilecek çözümlere ulaşmayı sağlayamayacağının da açık bir kanıtı sayılabilir.

Günümüzde icmâa işlerlik kazandırılması gerektiğini savunan yazarların icmâ ile şûra ve demokrasi gibi kavramlar arasında zorlanmış bir bağ kurmaya çalışarak fetva beklenen konuların yanı sıra ülke yönetimine ilişkin önemli kararların alınmasında, pozitif hukuk düzenlemelerinde ve yargı alanında da icmâdan yararlanılabileceği yönündeki düşüncelerini de teknik anlamda bir icmâ arayışı olarak değil gündemdeki meselenin alanın uzmanlarınca en geniş biçimde incelenmesi ve olabildiğince çoğunluk görüşünün yansıtılması, geniş kitlelerin katılımıyla toplumsal iradenin ortaya çıkarılması ve toplumsal bir uzlaşının sağlanması talepleri olarak görmek gerekir.

Bütün fıkhî delillerde Kur'an'ın "aslü'l-usûl" oluşu, fıkhî sonuca ulaşmada kendisine dayanılan her kaynak, metot veya prensibin (şer'î delil) Kur'an'dan temellendirilmesi yani Kur'an'da bunlara doğrudan veya dolaylı bir göndermenin yer alması anlamına gelir. İslâm fıkhında nas kapsamında mütalaa edilen sünnet bir yana bırakılacak olursa icmâ dışındaki edille-i şer'iyyenin Kur'an'dan temellendirilmesi için ortaya konan çabaların ortak noktasının o delile dayanmanın meşruiyetini ispatla sınırlı olduğu görülür. Bir başka anlatımla mahiyeti itibariyle ister kaynak ister metot isterse prensip niteliğinde olsun örf, kıyas, sedd-i zerâi' ve istihsan gibi delillerin savunması yapılırken bunlara dayanmanın nasların doğrudan veya dolaylı onayını taşıdığı açıklanmaya çalışılır. Ancak böyle bir tesbit farklı bakış açılarına göre değişebileceğinden herkes için geçerli bir bağlayıcılıktan söz edilemez. İcmâın savunulmasında ise böyle bir açıklamayla yetinilmez; çünkü icmâın varlığını ayakta tutabilecek yegâne özellik onun herkes için bağlayıcı sayılmasıdır. Bağlayıcı sayılmayan bir icmâ ictihad niteliğinin dışına taşmamış olur ve ayrı bir isimle anılmasının, hele bir teoriye sahip olmasının bir anlamı kalmaz. Şu halde icmâı verimli hale getirmeye yönelik olarak önerilen prosedürlerin bir mesele üzerinde tam ittifakı sağlayamadığı sürece icmâ olarak adlandırılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir.

İcmâın teorik açıdan incelenmesine fıkıh usulü eserlerinde geniş bir yer ayrıldığı gibi günümüz İslâm araştırmalarında da bu konuya dair birçok makale ve monografi yayımlanmıştır (bunların bir kısmı için bk. bibl.). Öte yandan, fakihler arasındaki görüş ayrılıkları, fıkıh mezheplerinin teşekkül döneminden itibaren birçok âlimin özel ilgi gösterdiği bir konu olmuş, bu husustaki tesbitleri içeren eserler kaleme alınırken âlimlerin üzerinde birleştiği hükümlerin belirlenmesi de gündeme gelmiştir. Üzerinde icmâ meydana gelmiş hükümleri bir araya getirme çalışmalarının günümüze ulaşan örneklerinden ilki İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'ye (ö. 309/921) aittir. İbnü'n-Nedîm (*el-Fihrist*, s. 264), Şâfiî'nin eserleri arasında bir *Kitâbü'l-İcmâ*ʿdan söz etmekle beraber gerçekte bunun daha çok fıkıh usulü konularını içeren *Cimâʿu'l-ʿilm* adlı kitap olması kuvvetle muhtemeldir (İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, neşredenin girişi, s. 17; *Kitâbü'l-İcmâ*ʿ adını taşıyan ve günümüze ulaşmayan diğer eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 161, 208, 217, 221, 267, 272, 292). İbnü'l-Münzir birkaç defa tahkikli olarak neşredilen (bk. bibl.) *el-İcmâ*ʿ adlı kitabında bir veya iki fakihin farklı görüşte olduğu durumları da icmâ kapsamında mütalaa ederek ibadetler ve muâmelât ile ilgili 765 meselede İslâm âlimlerinin tamamının veya büyük çoğunluğunun fikir birliği ettiği hükümleri bir araya getirmiş, burada zikrettiği meselelere *el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf* (I-V, Riyad 1414/1993) adlı bir diğer eserinde de yer vermiştir (I, 36). İcmâları derleyen diğer bir klasik eser, İbn Hazm'a ait olup ibadetler ve muâmelâtın yanı sıra akaidle ilgili icmâ edilmiş meseleleri de ihtiva etmektedir. İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*ʿ adlı bu eserinde sadece "el-icmâu't-tâm" diye nitelendirdiği ve hakkında hiçbir ihtilâf bulunmayan meselelerin hükümlerine yer verdiğini ifade etmekteyse de başka âlimlerin yanı sıra İbn Teymiyye *Naḳdü Merâtibi'l-icmâ*ʿ adını taşıyan risâlesinde bu iddianın gerçeği yansıtmadığını, hakkında farklı görüş bulunan durumların da icmâ olarak takdim edildiğini ifade eder. Öte yandan İslâm

âlimlerinin büyük çoğunluğunun hükmü üzerinde fikir birliği ettiği meselelerde farklı görüş ileri süren bir veya iki âlim olmuşsa bazı müellifler bunları derleme işine özel önem atfetmiş ve *Nevâdirü'l-fuḳahâ'* gibi adlarla özel eserler kaleme almışlardır. Muhammed b. Hasan et-Temîmî'nin bu adı taşıyan eseri böyledir. Günümüz araştırmacılarından Sa'dî Ebû Ceyb *Mevsûʿatü'l-icmâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî* adlı eserinde (I-III, Dımaşk 1418/1997) fıkıh ve hadis alanının bazı temel bilgi kaynaklarını esas alarak üzerinde icmâ edilen hükümleri kavram ve konu alfabetiğine göre bir araya getirmeye çalışmış; "müslümanların icmâ ettikleri", "sahâbenin icmâ ettikleri", "âlimlerin icmâ ettikleri" gibi başlıklar altında sayısal dağılımını da vererek 9588 meselede icmâ tesbit ettiğini belirtmiştir. Ancak yazarın, bu sayılarla ilgili dipnotta eserin üçüncü baskısında öncekilere ilâveten toplam 4828 meselede daha icmâ tesbit ettiğini yazması, ayrıca icmâ ile ilgili nitelendirmelerin kaynaklara ve ekollere göre değişiklik gösterdiğine ve birçok yerde sınırlı sayıdaki âlimin ittifakının icmâ olarak adlandırıldığına dikkat çekmesi (I, 41-42), icmâ iddialarının ihtiyatla karşılanması gerektiği konusunda Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ile sonraki birçok âlimin dile getirdiği ikazı haklı kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Fiten", 2, 11; Müslim, "İmâre", 13, 170; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "Fiten", 7, 27; İbnü'l-Mukaffaʿ, *Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe* (*Resâ'ilü'l-büleġā'* içinde, nşr. Muhammed Kürd Ali), Mısır 1331/1913, s. 120-131; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aṣl*, Beyrut 1410/1990, tür.yer.; a.mlf., *el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne* (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1387/1967, I, 64; II, 443, 609, 677; IV, 262; Şâfiî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Kahire 1371/1951 → Beyrut 1400/1980, I, 39-40; a.mlf., *el-Ümm*, V, 35, 198; VI, 123; VII, tür.yer.; a.mlf., *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Mısır 1940, tür.yer.; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, *el-İcmâʿ* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1402, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 17; *a.e.* (nşr. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1982; *a.e.* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1986; *a.e.*: *Kitâbü'l-İcmâʿ: İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâʿ Edilen Konular* (nşr. Abdülkadir Şener), Ankara 1983; a.mlf., *el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf* (nşr. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/1993; Muhammed b. Hasan el-Cevherî, *Nevâdirü'l-fuḳahâ'* (nşr. Muhammed Fazl Abdülazîz el-Murâd), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 9, 17-18; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (Şâkir), II, 248-249; Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 257-357; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 161, 208, 217, 221, 264, 267, 272, 292; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâ'il*, Beyrut 1407/1987, s. 255; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 8ᵃ-13ᵇ; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 457-540; İbn Hazm, *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 128-238; a.mlf., *Merâtibü'l-icmâʿ*, Beyrut, ts.; İbn Abdülber, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm* (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Demmâm 1414/1994, II, 852-853; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 670-725; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, III, 226-265; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uṣûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 295-321; II, 202-203; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*, Bulak 1324, I, 173-217; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uṣûl* (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1418/1997, s. 489-550; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 168; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 179-256; İbn Teymiyye, *Naḳdü Merâtibi'l-icmâʿ* (İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâʿ* içinde); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, III, 176, 226-266; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, Beyrut 1973, I, 30; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳāt*, I, 37; a.mlf., *İʿtiṣâm* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 258-265; İbnü'l-Hümâm, *et-Taḥrîr* (İbn Emîrü'l-Hac, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr* içinde), Bulak 1316, III, 80-117; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, Beyrut 1992, s. 131-163; I. Goldziher, *Le dogme et la Loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 44-45; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, Kahire 1353-54, V, 180-209; M. Ebû Zehre, *eş-Şâfiʿî*, Kahire 1945, s. 267-280; Ali Abdürrâzık, *el-İcmâʿ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Mısır 1947; Kemal A. Faruki, *Icma' and the Gate of Ijtihad*, Karaçi 1954; a.mlf., *Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1987, s. 67-74, 152-165; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959, tür.yer.; a.mlf., *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 57; a.mlf, "Usûl", *EI*, IV, 1114; Ahmed Bekir, *Histoire de l'école malikite en orient jusqu'à la fin du moyen âge*, Tunus 1962, tür.yer.; M. Ma'rûf ed-Devâlibî, *el-Medḫal ilâ ʿilmi uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1965, s. 335-341, 343-344; Marie Bernand-Baladi, "L'ijmāʿ critère de validité juridique", *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain* (ed. Jean-Paul Charnay), Paris 1966, s. 68-79; M. Bernand, "Idjmāʿ", *EI²* (Fr.), III, 1048-1052; Abdülvehhâb Hallâf, *ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh*, Küveyt 1968, s. 45-52; Muhammed Sâdık Sadr, *el-İcmâʿ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî*, Beyrut 1969; Muhammed Mahmûd Fergalî, *Ḥücciyyetü'l-icmâʿ ve mevḳıfü'l-ʿulemâ' minhâ*, Kahire 1391/1971; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1975, s. 84 vd.; Camille Mansour, *l'Autorité dans la pensée musulmane*, Paris 1975; Muhammed Biltâcî, *Menâhicü't-teşrîʿi'l-İslâmî fi'l-ḳarni'ṣ-ṣânî el-hicrî*, Riyad 1977, I, 350; II, 728, 733, 736-737; Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, *eş-Şûrâ ve eşerühâ fi'd-dîmuḳrâṭıyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 4 vd.; Ahmed Hamed, *el-İcmâʿ beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ*, Küveyt 1403/1982; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (trc. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 233-236; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1988; a.mlf., *The Doctrine of Ijmāʿ in Islam*, New Delhi 1992; a.mlf, "The Political Role of Ijmāʿ", *IS*, VIII/2 (1969), s. 135-150; a.mlf., "el-İtticâhü'l-cedîd fi'l-icmâʿ", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XII/2-4, İslâmâbâd 1397/1977, s. 215-227; Refîk el-Acem, *el-İcmâʿ ve'l-irâde fî buʿdihime'l-vâḥid: Ḳırâ'e cedîde li-mefhûmi'l-icmâʿi'l-İslâmî*, Beyrut 1410/1990; Muhammed İsmâil Ferhât, *el-Mebâdi'ü'l-ʿâmme fi'n-niẓâmi's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1991, s. 83 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâm eş-Şâfiʿî ve te'sîsü'l-aydiyolojiya'l-vasaṭiyye*, Kahire 1992, s. 83-90; Allâl e-Fâsî, *Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, [baskı yeri yok] 1993 (Dârü'l-garbi'l-İslâmî), 1993, s. 120-123; Osman b. Ali Hasan, *Menhecü'l-istidlâl ʿalâ mesâ'ili'l-iʿtiḳād ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, Riyad 1413/1993, I, 151-154; Fehd b. Muhammed es-Sedhân, *Münâḳaşatü'l-istidlâl bi'l-icmâʿ*, Riyad 1414/1993; Ekrem Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'* (doktora tezi, 1994), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 64-65; a.mlf., "es-Sünne ve'l-ictihâd ve'l-icmâʿ fi'ṣ-ṣadri'l-İslâmî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, I/4-5, İslâmâbâd 1965-66, s. 1-12, 106-113; Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsûʿatü'l-icmâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Dımaşk-Beyrut 1418/1997; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 167-181; İsmail Hakkı İzmirli, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *Sebîlürreşâd*, XI/298, İstanbul 1329, s. 211-216; a.mlf., "İcmâ, Kıyâs ve İstihsânın Esasları", *a.e.*, XII/295 (1330), s. 150-154; Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, I/3, İstanbul 1330-32, s. 84-87; a.mlf., "Örf Nedir?", *a.e.*, I/10 (1330-32), s. 290-295; Halim Sâbit, "İcmâ", *a.e.*, II/18 (1333), s. 487-489; F. George Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *St.I*, XXI (1964), s. 13-60; Gérard Lecomte, "Şâfiî'nin 'İhtilâfu'l-hadîs'inden İbn Kuteybe'nin 'Muhtelifu'l-hadîs'ine" (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), *İslâm Medeniyeti*, V/1, İstanbul 1981, s. 3-36; Abdülkadir Şener, "İctimâî Usul-i Fıkh Tartışmaları", *AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 231-247; Norman Calder, "Ikhtilāf and Ijmāʿin Shāfiʿi's Risāla", *St.I*, LVIII (1983), s. 55-81; Wael B. Hallaq, "On The Authoritativeness of Sunni Consensus", *IJMES*, XVIII/4 (1986), s. 427-454; Rıdvân es-Seyyid, "eş-Şâfiʿî ve'r-Risâle: Naẓra fi't-tekevvüni't-târîḫî li'n-niẓâmi'l-fıḳhî (1)", *el-İctihâd*, II/8, Beyrut 1990, s. 65-74; Muhammad Y. Faruqi, "The Development of Ijmāʿ: The Practices of the Khulafā' al Rāshidūn and the Views of the Classical Fuqahā'", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, Herndon 1992, s. 173-187; D. B. Macdonald, "İcmâ", *İA*, V/2, s. 927.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İCMAL DEFTERİ

Osmanlı bürokrasisinde bir bölgenin tahriri sonucu genellikle timarların durumunu belirlemek için hazırlanan defter

(bk. TAHRİR; TİMAR).